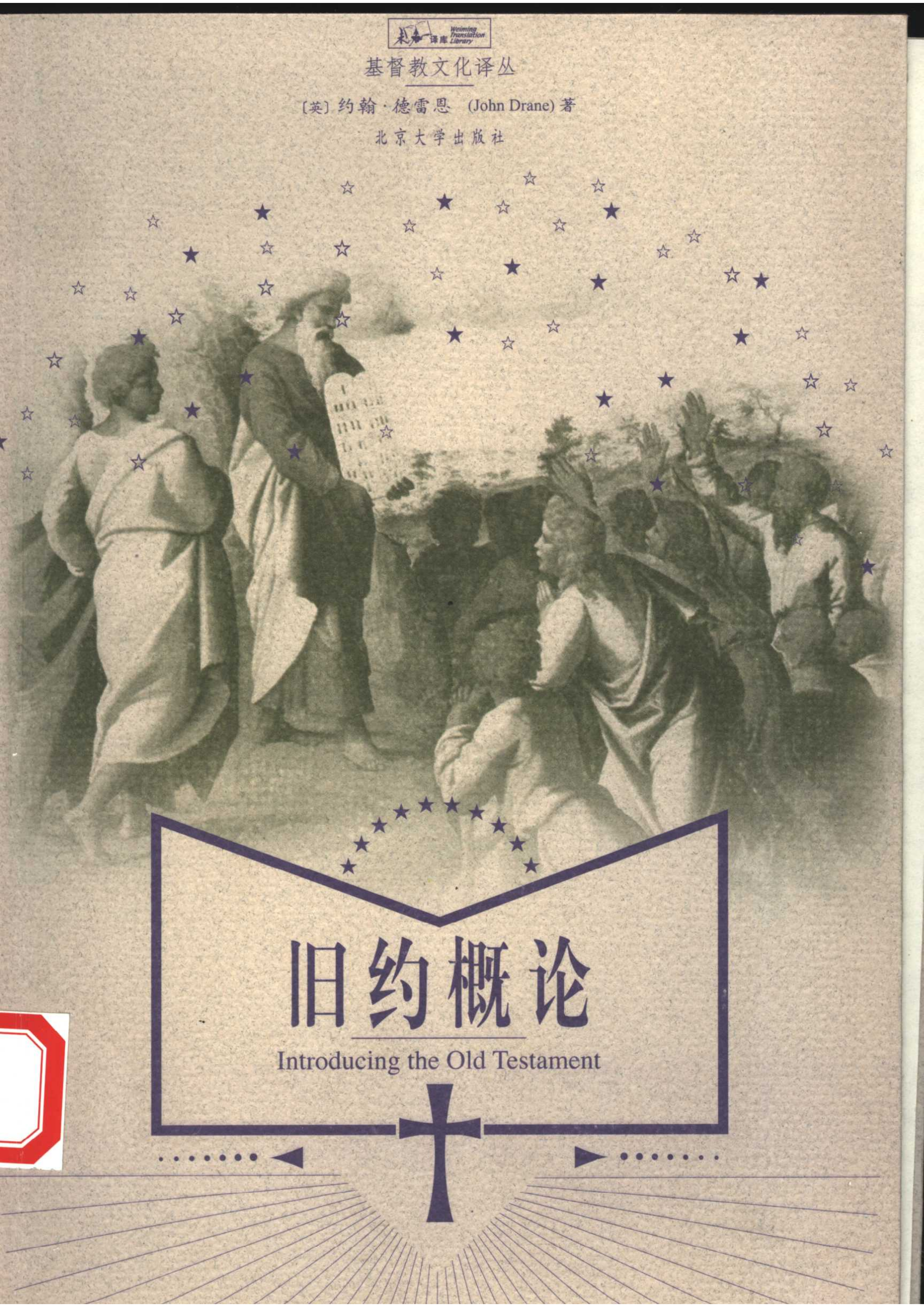

未名译库 Weiming Translation Library
基督教文化译丛
[英] 约翰·德雷恩 (John Drane) 著
北京大学出版社
旧约概论
Introducing the Old Testament

未名译库·基督教文化译丛

旧约概论

〔英〕约翰·德雷恩 著

许一新 译



著作权合同登记　图字 01-2003-7253

图书在版编目(CIP)数据

旧约概论/(英)德雷恩著；许一新译. —北京：北京大学出版社，2004.11

(未名译库·基督教文化译丛)

ISBN 7-301-07848-X

Ⅰ.旧…　Ⅱ.①德…②许…　Ⅲ.圣经-概论　Ⅳ.B971.1

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 096652 号

书　　名：旧约概论
著作责任者：〔英〕约翰·德雷恩　著　　许一新　译
责 任 编 辑：游冠辉　刘峣
标 准 书 号：ISBN 7-301-07848-X/C·0285
出 版 发 行：北京大学出版社
地　　址：北京市海淀区中关村　北京大学校内　100871
网　　址：http://cbs.pku.edu.cn　电子信箱：zpup@pup.pku.edu.cn
电　　话：邮购部 62752015　发行部 62750672　编辑部 62765014
排　版　者：兴盛达打字服务社　82715400
印　刷　者：北京大学印刷厂
890 毫米×1240 毫米　A5　13.375 印张　392 千字
2004 年 11 月第 1 版　2005 年 3 月第 2 次印刷
定　　价：25.00 元

基督教文化译丛

○基督教概论（已出）
An Introduction to Christianity

○基督教神学思想史（已出）
The Story of Christian Theology

○基督教会史（已出）
Church History in Plain Language

○基督教文学经典选读（已出）
Christian Literature: An Anthology

○基督教对文明的影响（已出）
Under the Influence

○约瑟夫著作精选（已出）
Josephus:The Essential Works

○优西比乌早期教会史
Eusebius :The Church History

○基督教与西方思想（卷一）
Christianity and Western Thought Vol.1

○基督教与西方思想（卷二）
Christianity and Western Thought Vol.2

○圣经的历史
The Bible:A History

●旧约概论（已出）
Introducing the Old Testament

○新约概论
Introducing the New Testament

丛书策划：游冠辉
孙　毅
责任编辑：游冠辉
刘　峣
封面设计：钟　嵘

作者简介

约翰·德雷恩（John Drane），英国阿伯丁大学实践神学教授，美国富勒神学院新约副教授。

其他著作有《新约概论》，《圣经现象》，《耶稣与四福音书》等。



基督教文化译丛

〔英〕约翰·德雷恩 (John Drane) 著

北京大学出版社

丛书策划：

游冠辉　孙　毅

基督教文化译丛学术顾问（按姓氏笔画顺序排列）：

王忠欣　清华大学客座教授
王晓朝　清华大学教授
许志伟　北京大学客座教授
李秋零　中国人民大学教授
何光沪　中国人民大学教授
杨慧林　中国人民大学教授
张庆熊　复旦大学教授
张祥龙　北京大学教授
卓新平　中国社会科学院宗教所研究员
罗秉祥　香港浸会大学教授
赵敦华　北京大学教授
温伟耀　香港中文大学教授

《未名译库》出版前言

百年来，被誉为最高学府的北京大学与中国的科学教育和学术文化的发展紧密地联系在一起。北大深厚的文化积淀、严谨的学术传统、宽松的治学环境、广泛的国际交往，造就了一代又一代蜚声中外的知名学者、教授。他们坚守学术文化阵地，在各自从事的领域里，写下了一批在中国学术文化史上产生深远影响的著作。同样，北大的学者们在翻译外国学术文化方面也做出了不可估量的贡献。

1898年6月，早在京师大学堂筹办时，总理衙门奏拟的《京师大学堂章程》第五节中就明确提出“开设编译局，……局中集中中西通才，专司纂译”。1902年1月，光绪发出上谕，将成立于1862年，原隶属于外务部的同文馆，归并大学堂。同年4月，京师大学堂管学大臣张百熙奏请光绪，“推荐精通西文，中学尤有根底”的直隶候补道严复，充任译书局总办，同时又委任林纾为译书局笔述。也在这一年，京师大学堂成立了编书处，任命李希圣为编书处总纂。译书局、编书处的成立和同文馆的并入，是北京大学全面翻译外国图书和从事出版活动的开始，也是中国大学出版活动的开始。1902年，是北京大学出版社的创设之年。

辛亥革命以前，京师大学堂就翻译和出版过不少外国的教科书和西学方面的图书。这批图书，成为当时中国人睁眼看世界的重要参考书。从严复到蔡元培、蒋梦麟、胡适等校长执掌北大期间，北大更是以空前的热忱翻译了大量的外国作品。二三十年代，当年商务印书馆出版的“汉译世界名著丛书”及“万有文库”中的许多译者来自北大。一百年来，在北大任教过的严复、林纾、鲁迅、周作人、杨昌济、林语堂、梁实秋、梁宗岱、朱光潜、冯至、曹靖华、金克木、马坚、贺麟、洪谦、宗白华、周一良、齐思和、唐钺、刘振瀛、赵萝蕤、杨周翰、郭麟阁、闻家驷、罗大冈、田德望、吴达元、高名凯、王力、袁家骅、岑麒祥等老一辈学者，以及仍在北大任教的季羡林、杨业治、魏荒弩、周辅成、

许渊冲、颜保、张世英、仲跻昆、刘安武、桂裕芳、蔡鸿滨、厉以宁、朱龙华、张玉书、范大灿、王式仁、陶洁、顾蕴璞、罗芃、赵振江、赵德明、杜小真、申丹等老中青三代学者，在文学、哲学、历史、语言、心理学、经济学、法学、社会学、政治学等社会科学与人文科学领域里，以扎实的外语功力、丰厚的学识、精彩的文笔译介出了一部又一部外国学术文化名著，许多译作已成为传世经典。在他们的译作中体现了中国知识分子对振兴中华民族的责任和对科学文化的关怀，为我们民族不断地了解和吸收外国的先进文化架起了一座又一座的桥梁。

值此北大出版社建立100周年之际，我社决定推出大型丛书“未名译库”（Weiming Translation Library）。“译库”为综合性文库。文库以学科门类系列及译丛两种形式出版。学科门类系列包括：哲学与宗教系列、文学与艺术系列、语言与文字系列、历史与考古系列、社会学与人类学系列、传播与文化系列、政治学与国际关系系列、经济与管理系列等；译丛为主题性质的译作，较为灵活，推出的有“经济伦理学译丛”、“新叙事理论译丛”、“心理学译丛”、“基督教文化译丛”等等。“未名译库”为开放性文库。未名湖是北大秀丽风光的一个象征，同时也代表了北大“包容百川”的宽广胸襟。本丛书取名为“未名译库”，旨在继承北大五四以来“兼容并包”的学术文化传统。我们将在译库书目的选择（从古典到当下）和译者的遴选上（不分校内校外）体现这样一种传统。我们确信，只有将人类创造的全部知识财富来丰富我们的头脑，才能够建设一个现代化的社会。我们将长期坚持引进外国先进文化成果，组织翻译出版，为广大人民服务，为我国现代化的建设服务。

由于我们缺乏经验，在图书的选目与翻译上存在不少疏漏，希望海内外读书界、翻译界提出批评建议，使“未名译库”真正能成为一座新世纪的“学术文化图书馆”。

《未名译库》编委会

2002年3月

“基督教文化译丛”总序

基督教文化是人类文化的重要组成部分之一。基督教从创立至今已经有两千年的历史。在这两千年的历史中，基督教从它的发源地巴勒斯坦扩展到全世界各地，成为世界上信徒最多、影响最大的宗教。两千年来，基督教一直在塑造着人类的文明，影响着它传到之处的文化。在这个过程中，基督教经历了许许多多的文化碰撞和融合。

由于基督教文化在西方已成为主流文化，人们常常把基督教看作西方人的宗教。事实上，基督教发源于东方的巴勒斯坦地区。基督教最初传入欧洲的时候，与希腊罗马文化格格不入，在文化上受到强烈的抵制。经过两个多世纪的相摩相荡，基督教才与希腊罗马文化逐渐融合，并最终进入西方文化的主流。如今，基督教已经成为西方文化重要的组成部分，渗透在西方文化的各个领域。从某种意义上可以说，不了解基督教，也就不能真正理解西方文化。

然而，基督教并不仅仅属于西方。基督教在西方之外的许多地区正在日益产生重要的影响。基督教传入中国的时间可以追溯到唐朝。早在公元 635 年，聂斯脱利派传教士就把基督教带到了中国，当时称为景教。在元朝，基督教再次传入中国，当时称为也里可温教；明清时有天主教；19 世纪初，新教开始传入中国。从基督教传入中国到现在，已有十几个世纪。在这十几个世纪中，基督教与中国文化产生了多次的碰撞，但始终没有真正进入中国主流学术文化界的视野。由于历史的原因，在 20 世纪相当长的一段时间里，基督教在中国常常被视为帝国主义侵华的工具或反科学、反理性的迷信而遭到抵制。

改革开放以来，随着我国宗教政策的落实和国际文化交流的不断深入，尤其随着冷战结束后宗教在文化冲突与融合中所占地位的日益突出，人们对基督教的认识也发生了改变。从 20 世纪 80 年代末开始，基督教在中国的思想文化界引起了越来越多人的关注。近

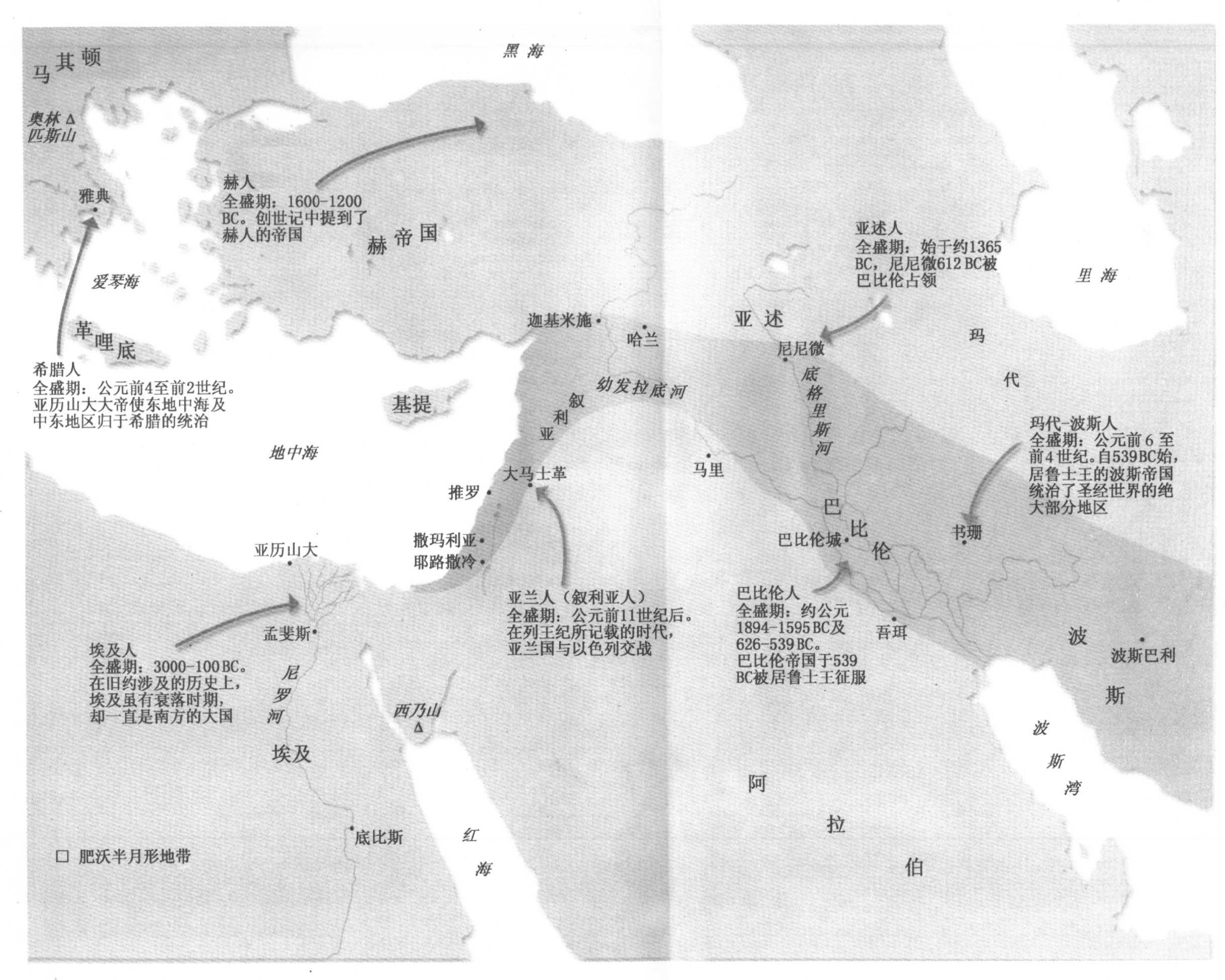
年来，许多大学成立了宗教系和基督教研究所。

在这种形势下，为了满足中国学人了解和研究基督教的需要，我们推出了这套“基督教文化译丛”。这套译丛旨在从学术的角度对基督教及其对文化的影响进行全面的介绍。基督教的中心信息是什么？基督教的典籍《圣经》是如何形成的？基督教的基本教义是什么？基督教在历史中经历了哪些发展阶段？基督教对人类文化产生过什么样的影响？基督教为什么能产生如此大的影响？这些问题不仅仅是基督教学者研究的问题，也是许多普通文化人关心的问题。这套译丛有两个侧重点：一方面，它将从基督教的典籍《圣经》、基督教的核心人物耶稣基督、基督教的历史、基督教的教义、基督教的神学思想等方面对基督教进行尽可能全面的介绍；另一方面，它将着力于体现基督教与文化的关系，其中包括基督教对西方哲学、文学、伦理学、艺术、教育、法律等方面的影响。

我们力求选择各个领域中较有影响的学术著作，使它们能够较为深刻地体现基督教信仰的本质，较为全面地展现基督教文化的精髓。为了满足更多读者的需要，译丛尽可能选择具有较强可读性、能被一般受过教育的读者所理解的著作。我们相信，这套译丛能帮助中国学人更深入地了解基督教及其对人类文化的深刻影响。

游冠辉　孙　毅

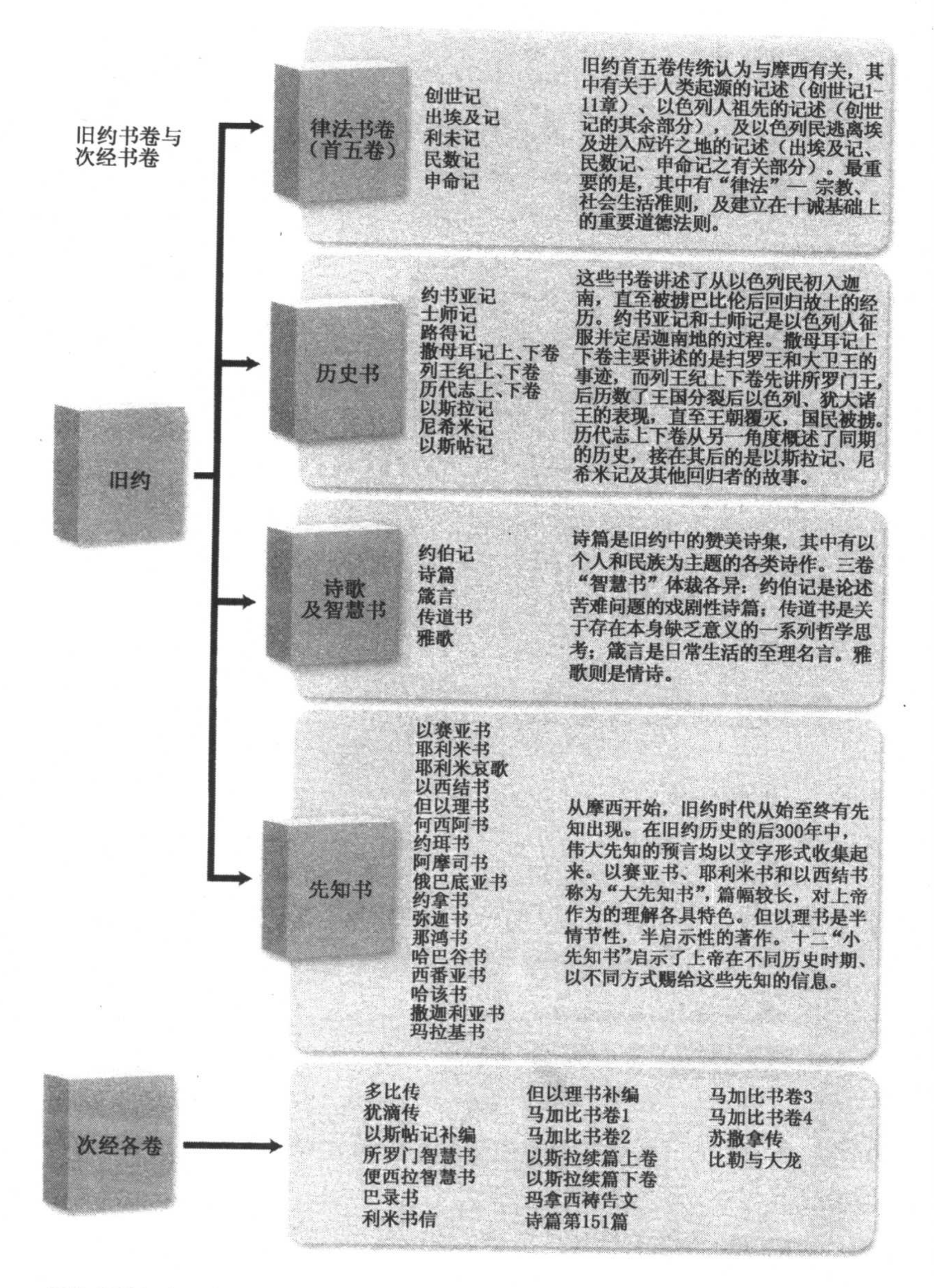
2003 年 7 月于北京



马其顿
奥林匹斯山
雅典
爱琴海
革哩底
黑海
赫人
全盛期：1600-1200 BC。创世记中提到了赫人的帝国
赫帝国
希腊人
全盛期：公元前4至前2世纪。亚历山大大帝使东地中海及中东地区归于希腊的统治
基提
地中海
迦基米施
哈兰
叙利亚
幼发拉底河
推罗
大马士革
撒玛利亚
耶路撒冷
亚历山大
孟斐斯
尼罗河
埃及
底比斯
西乃山
红海
埃及人
全盛期：3000-100BC。在旧约涉及的历史上，埃及虽有衰落时期，却一直是南方的大国
亚兰人（叙利亚人）
全盛期：公元前11世纪后。在列王纪所记载的时代，亚兰国与以色列交战
亚述人
全盛期：始于约1365 BC，尼尼微612 BC被巴比伦占领
亚述
尼尼微
底格里斯河
马里
巴比伦
巴比伦城
吾珥
巴比伦人
全盛期：约公元1894-1595BC及626-539BC。巴比伦帝国于539 BC被居鲁士王征服
里海
玛代
玛代-波斯人
全盛期：公元前6至前4世纪。自539BC始，居鲁士王的波斯帝国统治了圣经世界的绝大部分地区
书珊
波斯
波斯巴利
波斯湾
阿拉伯
□ 肥沃半月形地带

旧约世界

插图 1


旧约书卷与
次经书卷
旧约
律法书卷
（首五卷）
创世记
出埃及记
利未记
民数记
申命记
旧约首五卷传统认为与摩西有关，其中有关于人类起源的记述（创世记1-11章）、以色列人祖先的记述（创世记的其余部分），及以色列民逃离埃及进入应许之地的记述（出埃及记、民数记、申命记之有关部分）。最重要的是，其中有“律法”— 宗教、社会生活准则，及建立在十诫基础上的重要道德法则。
历史书
约书亚记
士师记
路得记
撒母耳记上、下卷
列王纪上、下卷
历代志上、下卷
以斯拉记
尼希米记
以斯帖记
这些书卷讲述了从以色列民初入迦南，直至被掳巴比伦后回归故土的经历。约书亚记和士师记是以色列人征服并定居迦南地的过程。撒母耳记上下卷主要讲述的是扫罗王和大卫王的事迹，而列王纪上下卷先讲所罗门王，后历数了王国分裂后以色列、犹大诸王的表现，直至王朝覆灭，国民被掳。历代志上下卷从另一角度概述了同期的历史，接在其后的是以斯拉记、尼希米记及其他回归者的故事。
诗歌
及智慧书
约伯记
诗篇
箴言
传道书
雅歌
诗篇是旧约中的赞美诗集，其中有以个人和民族为主题的各类诗作。三卷“智慧书”体裁各异：约伯记是论述苦难问题的戏剧性诗篇；传道书是关于存在本身缺乏意义的一系列哲学思考；箴言是日常生活的至理名言。雅歌则是情诗。
先知书
以赛亚书
耶利米书
耶利米哀歌
以西结书
但以理书
何西阿书
约珥书
阿摩司书
俄巴底亚书
约拿书
弥迦书
那鸿书
哈巴谷书
西番亚书
哈该书
撒迦利亚书
玛拉基书
从摩西开始，旧约时代从始至终有先知出现。在旧约历史的后300年中，伟大先知的预言均以文字形式收集起来。以赛亚书、耶利米书和以西结书称为“大先知书”，篇幅较长，对上帝作为的理解各具特色。但以理书是半情节性，半启示性的著作。十二“小先知书”启示了上帝在不同历史时期、以不同方式赐给这些先知的信息。
次经各卷
多比传
犹滴传
以斯帖记补编
所罗门智慧书
便西拉智慧书
巴录书
利米书信
但以理书补编
马加比书卷1
马加比书卷2
以斯拉续篇上卷
以斯拉续篇下卷
玛拿西祷告文
诗篇第151篇
马加比书卷3
马加比书卷4
苏撒拿传
比勒与大龙

旧约书卷与次经书卷

目　　录

第一章　旧约综览

从世界古文明流传至今的文学作品中，没有一部像希伯来圣经那样，非一读就无法弥补缺憾，或者说非引人一读不可。它是举世无双的经典，被世界三大宗教——伊斯兰教、犹太教和基督教——奉为圣典。仅因为此，也使它不仅保留至今，且广为流传，甚至对离其文化、宗教背景甚远的人们，也同样具有无穷的魅力。尽管其中的故事年代久远、地域生疏，如今读来仍觉得饶有兴味。更值得注意的是，在这怀疑之风日盛，且把怀疑说成是“科学”的后现代社会里，千千万万的心灵寻求者却被一种可能性强烈地吸引着，那就是从古奥的文献中，发现尘封众多世纪的灵界（即物质世界以外之境界）真相，从而找到人类未来的方向。无论我们对希伯来圣经——即圣经旧约——还能说些什么，其中有许多难解之谜，这一点是不言而喻的。旧约篇章之间蕴藏着古以色列民族的文学宝藏，同时也涵括了迄今所知的世界文明形成期的历史，这段历史始于石器时代，止于罗马帝国时代。也就是说，旧约书卷写成的时间离我们最近的，也有两千多年之久了，而最早期作品的来源，已湮灭在远古的迷离之中。况且，旧约不是一堆索然乏味的故纸，相反，它以独特的方式熔史诗故事、历史记载、人生哲理、诗歌以及政论等于一炉。其中的奇遇、险情和悬念，恐怕惟有好莱坞惊险影片才能与之媲美。而且旧约里一些脍炙人口的故事，也确实被用作不少电影的素材。不仅如此，对当今世上亿万常读圣经的人来说，旧约历久弥新，依然能给他们的人生带来深刻的启迪。

稍事浏览便不难发现，旧约不止是一本书，它是一个文库。单单是它多样的内容就可以部分地解释其魅力何以历经岁月而不衰。不同品位、心态、心理的人，从犹太民族英雄如摩西、底波拉、大卫、以斯帖等人的史诗，到隽永的约伯记和传道书等不同篇章中，各有所得。其中动人的故事——或是勾心斗角，或是回肠荡气（有时甚至让人五

内不安)——与追寻人生意义的哲学探讨相间。当然,要想真正读懂这些风格迥异、内容不同的书卷,并非易事。过去近二百年来,学者们寻求明了并解释出书卷的来源、书卷与作者生活和工作的年代之间的关联,与此同时,他们推出了多种理论。大多数假说未几就被证实难以成立,而且在20世纪的后20年中,甚至被上几代人认为已成学术定论的一些看法也被推翻了。但是有一种见解却被公认至今,那就是,若想尽可能完全地认识希伯来圣经,就必须对各卷书成书年代的社会生活状况有深刻的挖掘。解释这些文字更需复杂而多层次的努力,其关键是要廓清:这些书卷最初的写作本意如何?书卷与作者、当时读者的需求和期望之间有什么关联?对同期其他文化的了解能对我们认识古代以色列民族有什么启发?为解析这类问题,需要许多专门学科的参与,除最明显的宗教信仰方法论等学科以外,还包括考古、社会分析、文学理论、历史的研究,等等。

在19世纪和20世纪相当长的一段时间里,旧约学术界多强调其资料的多样性,而在它的源人群看来,各卷之所以凝聚于一体,是由于一个显而易见的事实,那就是它们同属一个故事的不同组成部分,而且这个故事的焦点在于一系列心灵的了悟,没有这些了悟,就几乎不可能理解旧约作者们想说明的是什么。旧约作者所关注、追求的事物虽各不相同,这些作者所处年代也可能相距很远,但他们都认同一点:他们所写的书卷,以及书中反映的民族经历,其动因不是来自社会、经济或政治,而是因为上帝的活动运行在其中。从表面上看,各个故事表现的都是人间世情,而希伯来圣经却是一部深不可测的宗教典籍。它毫不含糊地告诉人们,这个世界以及世界上所发生的一切,都不是偶然的巧合,而是创造宇宙万物并掌管历史的超然存在——上帝——以某种我们不了解的方式在工作。而且这位上帝不是遥不可及、无法感知的神秘力量,相反他是有位格的存在,人类不仅能够,而且历来同他有着密切的交往。旧约首卷(创世记)开篇就昭示了这一启示,其后的各卷又多次诠释并强调这一启示。当今的读者无疑会对这种看似过分宗教式的宣称,做出各自不同的反应,我们后面的章节中会对其中的一些加以评述。不管人们的反应如何,如果我们不认真用旧约的观点去理解旧约,就难免流于对其内涵、意

义十分片面的认识。

旧约的故事梗概

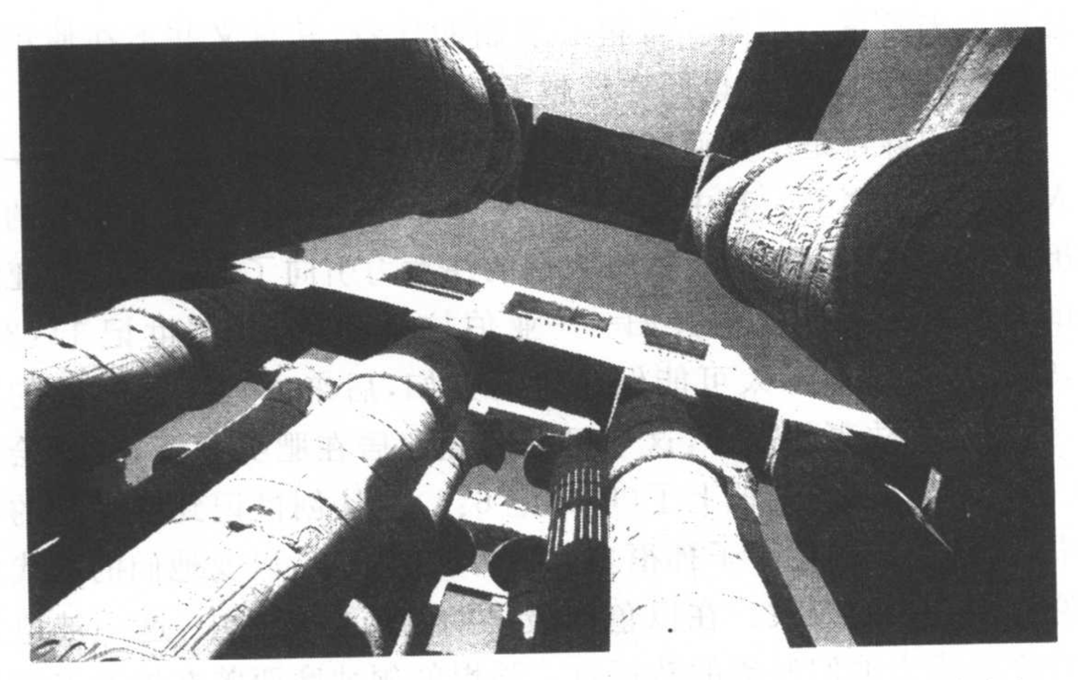
最初接触旧约的读者常遇到的困难之一，就是难以从纷乱的情节中辨认出贯穿其间的历史主线。这与各书卷如何在诸多世纪中演变成现有形式有关系，同时也因为整部旧约经过了各种编辑过程，才有了现今的形式。了解这些，从看似矛盾的说法中发现全书的共通之处，就不会感觉困难。比如，全书总框架清晰地表明，上帝对世界拥有普遍的裁判权，但其叙述的相当大部分说的似乎又与此几乎相反，大多数早期故事中的上帝，仿佛只是以色列民族生活中的现实。像这类矛盾，我们在后面的章节里会着重讨论，在这里，我们值得一做的是将旧约所记载的历史做一概括。学者们时常忽略的一点是，不管你对各书卷的具体来源做何评价，这些书卷之所以能以特有的形式汇集成希伯来圣经，是有特定目的的。这目的就在于以全书，并通过由各位作者所叙述的不同的故事，向人们传递一个共同的启示。虽然分卷研究其中的事迹并没有错，但整部旧约的含义还应从成品的总体上去考量。正如一餐精心烹制的佳肴，其意义并不在使用了多少作料，旧约的意义也同样超越了其各部分的局部认知。

旧约的舞台是广阔而国际性的，它以全书为剧本，又聚光于一特殊人群的活动之上。其中人类之初的故事情节涵盖了绝大部分的远古历史，但没过多久，作者就将人们的注意力引向了美索不达米亚的吾珥城里一对无儿女的夫妇——亚伯拉罕和撒拉(创世记 11:3—12:5)。这对原本不太可能做父母的夫妇，后来成为一国一民的祖先，到前几个故事的末了，这个民族已经定居在肥美宽阔，被描绘成“流奶与蜜之地”的土地上了(申命记 6:3)。从创世记到申命记的各卷中，讲述了亚伯拉罕子孙很多可歌可泣的故事，以及他们的后代如何沦为埃及人的奴隶。在以色列最早期的历史叙述中，这一被迫为奴的阶段成为他们经历的转折点。强悍的领袖摩西曾在埃及王室受过完备的训练，在他领导下的这段历史，后成为以色列民族意识的核心成分。旧约后世的作者们毫不怀疑，甚至为奴的经历，也是上帝对

他们民族计划的一部分。公元前8世纪，有洞见而敏感的先知何西阿，将这一时期的上帝描述为慈祥的父母（照原文想像，或许更像是母亲），而以色列则是上帝的婴孩："以色列年幼的时候我爱他，就从埃及召出我的儿子来……我原教导以法莲行走，用膀臂抱着他们……我用慈绳爱索牵引他们，我待他们如人放松牛的两腮夹板，把粮食放在他们面前"（何西阿书11:1,3—4）。过了大约二百年，在以色列人经历了更多的劫难之后，这仍然是以色列信仰的核心，先知以西结安抚同胞的一番话突显出这一信念："当日我拣选以色列，向雅各家的后裔起誓，在埃及地将自己向他们显现，说，我是耶和华你们的上帝。那日我向他们起誓，必领他们出埃及地，到我为他们察看的流奶与蜜之地；那地在万国中是有荣耀的"（以西结书20:5—6）。

逃离埃及

在逃脱埃及人的奴役这一戏剧性的情节中（该事件后被称为"出埃及"），以色列人的命运开始显出端倪。但在出埃及与进入"流奶与蜜之地"（迦南）两者之间，还有上帝在西奈山向摩西颁布律法这一情节。旧约作者们反思自己民族经历上帝的意义何在时，总是不忘将



埃及古老而灿烂的文明，当初一定使希伯来的奴隶们称奇。图为位于卢索尔的卡纳克神庙。

律法(摩西五经)放在一个中心的位置上。颁布律法时的情景被描写成为惊心动魄的严重时刻:“西奈全山冒烟,因为耶和华在火中降于山上,山的烟气上腾,如烧窑一般,遍山大大地震动……摩西就说话,上帝有声音答应他”(出埃及记 19:18—19)。

在西方民主价值观的环境中长大的人们看来,希伯来圣经中的律例典章(大多包含在出埃及记、利未记、民数记三卷之中)可能显得过分严苛、不近情理。或许让我们感到意外的是,以色列人从来不这样认为,在他们心目中,上帝是值得荣耀、尊崇的,遵从律法的要求从来没有被看作是沉重的负担。相反,他们把遵守律法当成满心快乐的事。原因是,他们看到的不是西奈山上的烟气、烈火,而是在那之前发生的一切。在这个背景之下,他们可以体会到,上帝的律法牢固地建筑在他的慈爱之上,对那些因得到意外且白白赐予的恩惠而满怀感激的人来说,持续地恪守律法是心甘情愿的爱的表示。十诫的开头语不是训示,而是提醒人们上帝的慈爱和神性,这并非出于偶然。开头语是这样说的:“我是耶和华你的上帝,曾将你从埃及地为奴之家领出来”(出埃及记 20:2)。



上帝应许以色列人,让他们在肥沃的国土上定居。种植橄榄树后成为以色列人农业的一部分。

一段经历过后,可追溯到亚伯拉罕、撒拉时代的游牧生活,为新

环境中的农耕、定居生活方式所取代。这时，以色列人也开始对自己的信仰感到疑惑。在此之前，他们所认识的是摩西所敬奉的耶和华，是属于沙漠旷野的神。眼下面临的新问题，开始使他们感到没有把握：这位上帝懂得种庄稼吗？他知道如何让羊多产仔吗？在如今科技发达的时代，这些问题听上去未免太愚昧，而对于当时的以色列人来说，这是关系到国计民生的大事。问题的答案关系到他们的存亡，而寻求答案的种种挣扎，尔后又贯穿于旧约的整个历史。之所以如此，是因为在以色列人定居的这片新土地上，外邦人以前一直在拜各种神灵，这些神灵看来在农事上很灵验。因此，究竟是忠实于耶和华——沙漠旷野之神，还是改拜迦南诸神——巴力、押舍拉柱像、阿那特及当地人的众神？于是，一场新的、旷日持久的拉锯战开始了。以色列民众受到的诱惑是，离弃自己的真神去拜其他的神祇，其后展开的以色列民族史诗，描写了从早期的所谓"士师"开始，民族英雄们如何准备与信仰的背叛行为抗争的故事。随着时间的推移，情形每况愈下，乃至先后多少代的伟大先知，都在斥责以色列人背离自己的真神上帝而拜假神。

以色列的衰亡

旧约故事描写道，以色列的国运在大卫、所罗门时代（通常认为约公元前 1010—前 930 年间）达到兴盛的顶峰。继之而来的却是严重的衰败，强盛的王国分裂成为南北两半，接着北国以色列沦陷了，未几，南国犹大也落得同样的下场。从仗义执言的以利亚，到深沉内省的耶利米，南北国的先知们都在抨击国内社会和政治上的腐败，他们确信腐败必导致国家的灭亡。尽管先知们针对的情况、年代不同，但他们异口同声地指出，由于人们对上帝在西奈山上颁布的律法置若罔闻，却越发喜欢巴勒斯坦的假神，因此以色列必将灭亡。

到了公元前 586 年，南北两个王国都灭亡了。那一年，巴比伦王尼布甲尼撒王二世攻入耶路撒冷，焚毁圣殿及其他主要建筑物。这是一场空前的浩劫，它为以色列民族意识留下的阴影长达许多世纪之久。然而，新的领袖人物从败亡的废墟中，再次唤起了民族的生机。与先前的领袖们相比，他们站得更高，眼光更广远。深重的苦难



图为迦南的巴力（风雨之神）的神像。旧约反复再现了反拜偶像的主题，争论的焦点是：以色列人的耶和华神只是众神之一，还是独一的真神？

促使他们重新评判国策，特别是民族的信仰。劫后余生的人们在痛定思痛的时候得出结论说，这场劫难也是上帝对他们民族计划中的一部分。在检讨以往教训的同时，他们十分肯定的是，上帝并没有忘记他最初的应许。一个新的创举，一次新的出埃及，会以前所未有的规模再现，上帝的新举措将是面向全世界的，而以色列在新世界中的角色将是“作外邦人的光……施行我的救恩，直到地极”（以赛亚书 49:6）。

至此，旧约的故事回到了上帝最初的应许，他曾对亚伯拉罕和撒拉应许说，将通过他们一家赐福万族（创世记 12:1—3）。从那时到新时代，上帝的应许曾多次受到多方的挑战。在政治、经济上，以色列人不断受到威胁，不是来自埃及、迦南人的，就是来自亚述、巴比伦人的。宗教上的威胁则来自内部，以色列人受到诱惑，忘记自己先祖之神——耶和华，转向其他形式的宗教崇拜。先知们抱怨说，拜他神使人将道德、信仰上的责任留在庙宇里，在家庭、社会生活上做的又是另一套。尽管如此，上帝对世界的旨意始终没有改变：“救赎主以色列的圣者耶和华……是首先的，也与末后的同在”（以赛亚书 49:7;41:4）。

对旧约故事的理解

要想对旧约所记述的故事有一概括的了解并不很难，而一旦我们开始挖掘其表层以下的内容时，就会发现在这些引人入胜的书卷之中，也有不少的难解之谜。在后面的章节里，我们将从各种不同的观点，来考察其中的繁复之处。在此之前，我们不妨对旧约的内容及最突出的特征做几点概要的评介，这样能够概括一些解释经文的大原则，以应用在具体问题的探讨上。

■ 如今大多数人接触到的旧约，都是基督教圣经的前半部分。这里称之为“旧约”，只是为强调它在基督教圣经中的位置，是与“新约”对早期教会的记载相对而言，并不是指其年代的久远。倘若了解基督教信仰发源于犹太教内部的事实，就不会对基督徒将内容不同的两部分文字视为一体感到奇怪了。在基督教的传统里，导致基督教信仰产生的一系列事件，从来都被看作是旧约里上帝与古代以色列人交往的一个新阶段。如此事实本身就是对旧约的一个重要诠释，旧约并非基督徒所写，它所传达的信息原本也不是基督教的信息。在基督教兴起之前很久，这些书卷就是犹太人宗教(犹太教)的圣典，而且显然是他们引经据典的主要来源。若想理解这些文字，就必须参照它们的背景环境，以及它们内在的信仰取向。尽管基督徒所谓“没有后续的新约，旧约就不完整”的看法并不错，但仅从基督教的观点来观察旧约则永远无法完全明白它。这就是为什么有些当代作家不愿使用“旧约”的说法，而情愿称之为“希伯来圣经”或“希伯来正典”。在本书中，我们交替使用两种说法。

■ 我们应当牢记的另一个重要之点是，旧约与现代作品的特点截然不同，甚至也不同于新约的各书卷，新约书卷尚且与旧约源于同一个社会、宗教背景，而且从总体上讲，我们对新约各卷的作者、写作缘由都比较清楚。而旧约就不同了，其中很少有几卷书人们能够说出其确切的作者和写作日期。旧约基本上是一部经过编辑的文选，原为不同的作者、在不同的时代所写。从没有人坐下来，将新约诸篇收集起来，编纂成一本文集，它是按初期教会宣读的习惯，自然而然地形成的。但的确有人曾经下工夫将已有的书卷编辑整理成为旧约，使其成为一部首尾呼应的以色列民族志。事实上，不止一个人或一批人做过这样的努力。旧约最早的文献估计在大卫、所罗门统治时期就收集起来，大卫、所罗门时代社会稳定，经济繁荣，为这一努力提供了必要的条件。在当时的鼎盛时期，以色列人自然而然地对自己的民族史产生了浓厚的兴趣，他们以重温先贤记载的方式，弘扬正在形成之中的民族意识。在此之前，以色列人无疑也有自己的部族史，一代接一代口口相传，

没有用文字的形式记录下来。在人们的日常生活内容只是为生存而挣扎的时候，怎会有时间和心力去从事文学创作的大工程呢？这些只有留待法典学者们在后来王宫闲适的环境里去完成了。

这些学者当然只能把故事写到他们自己的时代，而记录、诠释以色列的历史，成为此后该民族持续不断的使命，多少代人乐此不疲。旧约中相当大部分的内容与先知的姓名直接有关，很多卷书中都记载了他们针对时局和大政方针发表的言论和行动。由此看来，历史书的相当大部分无疑是由深受先知影响的人所写，只有旧约最后阶段的历史，是在犹大亡国之后才记录的，先知们早已清楚地预见并警示了这一亡国的惨状。劫后，新兴的领袖涌现出来，开始重新整理自己民族的珍贵遗产，他们有意识地为营造光明的未来而汲取历史的教训。为竟此目标，他们开始动手搜集历代以色列的民族文学，也写下他们自己对民族成就的述评。正是由于对流亡后的以色列精神遗产的这一重新评估，希伯来圣经才得以如今的形式出现。

■ 旧约另一更为突出的特征是其涵盖年代之广。新约各卷只是在先后大约六七十年间陆续写成的，而旧约的故事广涵几千年。至于更合乎今人理性的历史叙述从哪里开始，至今众说不一。即使是像不少人认为的那样，始于大卫或所罗门时代，也已经把我们带回到了基督诞生前 1000 年之久了。然而，事情不仅如此，旧约还记有大大早于史前的事迹，年代最早的记载以人类文明发祥之初的世界为背景。故事开始于现今的伊拉克地区，古人称之为“肥沃新月形地带”。在以色列历史开始很早以前，这个地区就有着举世瞩目的文明，有大帝国曾在这里兴衰。早在公元前 3000 年，古美索不达米亚的苏美尔人就记下了他们的传统故事，以及后代所信的宗教。著名人物巴比伦王汉谟拉比在公元前 1700 年用泥版刻下的法典，至今是人们凭吊远古文化的标记。其他地方也发掘出了属于那个远古世界的文字，如伊拉克的努济（Nuzi）、叙利亚北方的埃伯拉（Ebla）和南方的乌加里特（Ugarit）。除此之外，还有有关埃及尼罗河两岸其他古文明的许多记载和碑铭。

与这些大帝国相比，写下旧约的以色列民族，显然是世界舞台上的后来者。以色列的文化形成于其他民族文化的基础之上，因此，要想全面地理解旧约的内容，就需要同时了解其他相关民族的历史。以色列的命运始终不能摆脱当时两个超级大国的侵扰：它们一个依傍尼罗河，另一个依傍底格里斯河与幼发拉底河。但后来，旧约带我们超越了所有这些大国，因为以色列的生命力比它们都强。这部民族志中年代最晚的一卷反映的是亚历山大大帝兴衰，以及当时以色列民所关心的事。希腊帝国的衰落，导致了世界历史上的另一个超强——罗马帝国——的到来。

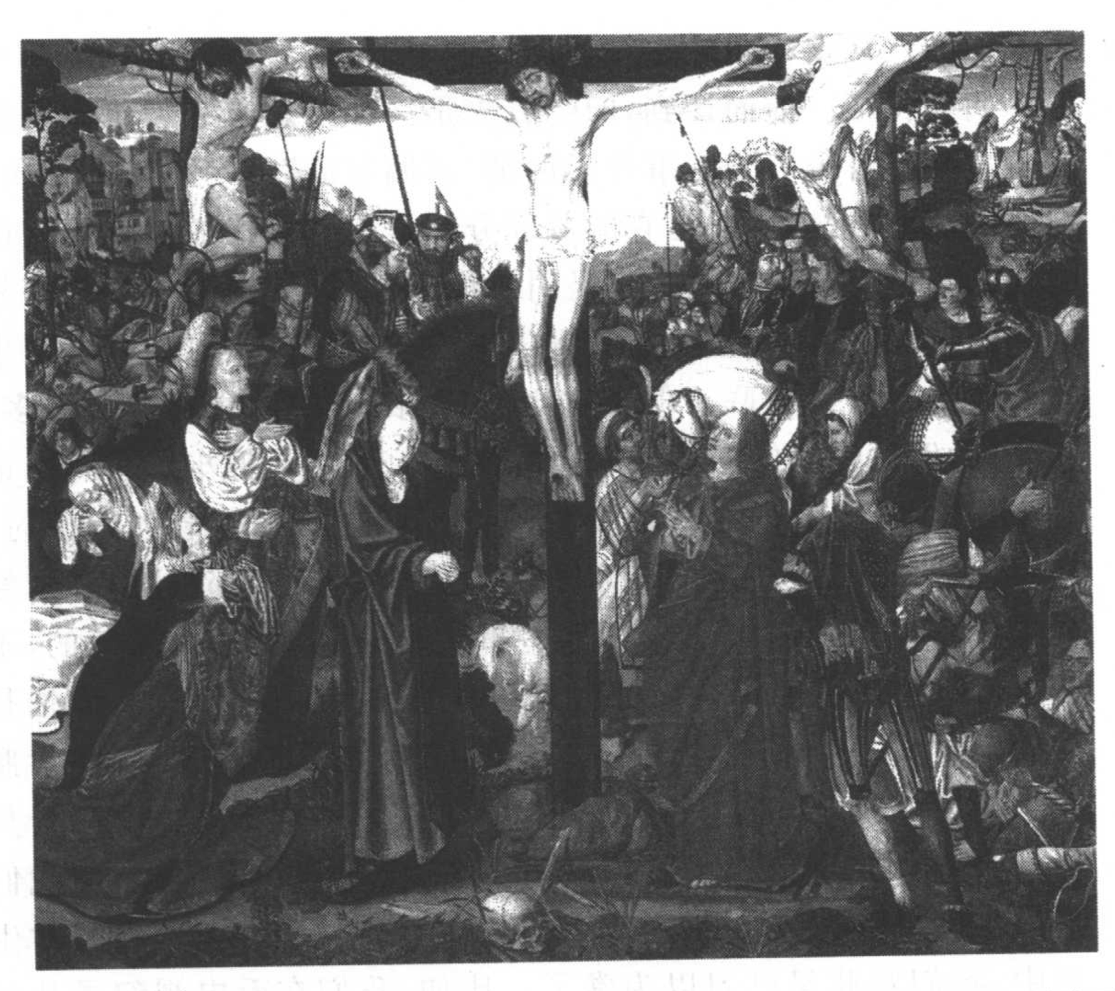
今天的读者有时理不清旧约的头绪，这并不奇怪，因为它所涵盖的差不多是西方记载的文明史的整个前半时期。再者，前后两部分的历史状况有很大差异，这两部分的历史环境与当今世界更是不可同日而语。



旧约既是基督徒的圣经，也是犹太人的圣经。它所描述的是上帝改变世界的宏伟图景。基督教与犹太教的分歧只在于，上帝将如何实现他的应许。

■ 当我们纯然从文学角度来观察旧约的时候，还可以观察到它的另一些明显特征。前面谈到，旧约首先是一部浸透着宗教价值观的书。它并没有致力于对事件做所谓“不偏不倚”或“独立”的评价。旧约的写作目的是一个，它的各部分都是不同时代的作者为自己时代的百姓而写的。有人于是引申说，那么旧约的故事一定多是虚构的了，是为道德说教而编排出来的，其价值在于教训人，与事实不见得有什么关联。但事实上，情况比这种说法要复杂得多。比如说，旧约提到的不少事件、人物也出现在同期外邦的历史记载中。这说明，我们至少需要对这些不同来源的记载加以探讨。实际上，无论就圣经还是其他任何历史记载而言，都很难有“未经粉饰的事实”一说。即便有，那些事实也会是平淡的、琐碎的，不像人们时常想像的那样与历史密切相关。为了认识过去，哪怕是认识今天，各种事件都需要在一定的背景之下加以说明，并参照人类经历的其他方面，才能透彻地了解它们的全部意义。一个只会平铺直叙往事的人，不能称为优秀的史学家。事实上，使我们形成自己见解的，往往是他人对某一事件含义的评价。在日常生活中，我们对此早已习以为常了。比如，我们在看电视纪录片的时候，谁都知道，它在总体上体现的是节目制作者的观点，但我们并不认为这妨碍我们了解真相。尽管我们会对某些细节做出自己的评价，但同时也理所当然地认为，要想全面地了解情况，不仅要考虑事实，而且要参照资料提供者的见解。在读旧约的时候也同样，我们越是领会各书卷作者及承传者的意图，就越能充分地了解书卷的意义及含义。

另外，我们不应忘记的是，旧约不是某人对民族历史的评价，它是一部民族志，书卷的作者、编者本身也是该民族及其历史的一部分。对局外人来说，准确地把握旧约文字的含义并不是一件容易的事，但也许中世纪艺术家笔下耶稣时代的生活场景，可以帮助我们了解旧约。十字架是当时画家所喜爱的题材，有很多杰作表现的都是耶稣被钉在十字架上。但仔细观察作品，我们就会发现十字架周围的人物有点不对头，士兵不是罗马帝国的士兵，而是 16 世纪欧洲的士兵；百姓是 16 世纪的百姓；背景城市也不



在一些文艺复兴时代表现耶稣的作品中，人们的衣着竟然是文艺复兴时代的，因为画家们并没有着意表现圣经记载时代的特征。同样，旧约作者是用自己时代的眼光去记录、评说历史。

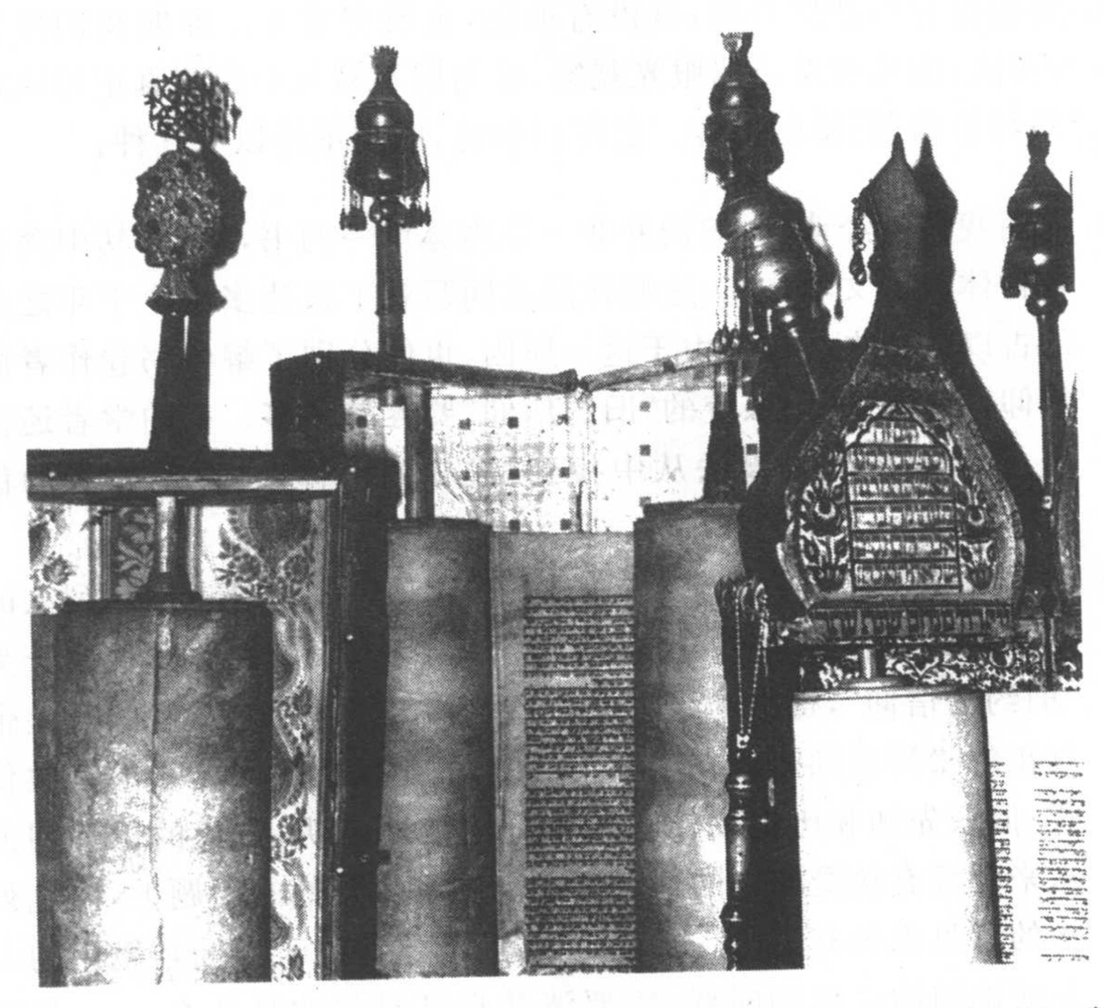
是公元 33 年的耶路撒冷，而是 16 世纪的威尼斯或罗马。今天的艺术评论者看到这样一幅作品，一般不会因此怀疑耶稣被钉十字架这一事实，有些画家还会有意地模仿这种做法，画出当代背景下他们自己想像出的形象。在某种程度上，旧约故事作者在描述自己民族往事的时候，做的是同样的事。经过一代又一代的流传，他们知道那些民族英雄的故事乃是他们自己的历史，他们本身是这历史的一部分，因为从中他们看到了上帝与自己民族世世代代的交往。是这个信念使他们能从以往的成败中，省察到自己时代面临着的现实是什么，未来兴衰的趋势又是什么，也使他们能大胆地重新诠释世代相传的故事，教育后代应对他们将面临的挑战。

故事与信仰

那么，旧约书卷凸显出的宗教内容又是怎样的呢？读旧约而不理会其中的信仰，当然也不是完全不可能。如果信仰的定义仅在于一系列定义清楚的信条或教义的话，旧约中很少有什么内容能符合这个定义。事实上，旧约里故事的叙述和信仰如此紧密地交织在一起，要想将它们截然分别，既没有可能，也没有意义。即便我们接受这种看法，用比较宽泛的眼光观察，也仍旧不易从中找到真正可以贴上"旧约信仰"标签的内容。之所以如此，原因不外以下几种：

- 前面我们已经谈到，旧约并非一本内容单一的书，相反，其中含有各种体裁的文学作品，这些作品共同写就了长达多半个千年之久的古以色列史。仅仅由于这一原因，也使分别了解各书卷作者的信仰，比找到一个系统的"旧约信仰"要容易得多。有的学者还提出，最有希望的是设法从中找到"先知的信仰"、"诗篇作者的信仰"，等等。
- 旧约的初衷究竟是指导人们的信仰，还是忠实记录古以色列人的信仰实际？作为史书，这两种成分其中都有，人们称哪种成分为"旧约的信仰"，得出的结论也会不同。比如，先知们宣称，对上帝真正的崇拜必须表现在实际生活中，而不仅限于殿堂里的宗教仪式；但众先知和历史书作者都十分清楚地表明，古代的以色列人从来就没有接受先知的这一观念。在不少其他的问题上，以色列人的意见也各有不同。也就是说，我们这些处于不同环境中的人在谈论旧约信仰的时候，需要清楚自己寻找的是什么——是要了解以色列人一般持有的宗教信仰，还是要从旧约的记载中抽象出规范化的信仰体系。
- 再讲得稍复杂一点。可以肯定的是，以色列人（如众先知）的理想和实践，在历史发展进程中不是静止不变的，而是随着新形势不断地演进。婚姻和家庭的问题就是一个很好的例子。到了以斯拉时代（接近旧约时代的尾声），人们认为一个男人只应娶一个女

人为妻，且双方应该同是以色列人。可是在更早的年代，一个男人娶几个妻子是很平常的事。这种做法不仅没有受到明确的禁止，而且旧约故事中几乎所有男主人公，都与多个性伙伴一起生活。这些伴侣不一定都是他们的妻子，也不尽是以色列人，如果把所罗门妻妾的民族列出来，颇像是世界古国的花名册。规范饮食、守安息日、割礼的律例各时代也有不同，在以色列民被掳巴比伦之前较其后要宽松得多。



犹太教会堂里律法书卷的珍藏方式，提醒我们犹太教将旧约放在何等高的位置。犹太人和基督徒均视这些书卷为上帝的旨意向人类启示的记录。

鉴于如此复杂的情形，有人怀疑从希伯来圣经里，究竟能否分离出信仰和宗教的综合体系来。在这方面我们最能够成就的，恐怕就是对以色列宗教史做一经过仔细研究的描述，探索它历经多少世代发展、变化的轨迹。历史的观点肯定是评价旧约信息不可少的，本书

的相当大部分，都是要探讨旧约信仰与其生成的世界之间的关系。在此过程中，为了更多地了解是什么使旧约的启示与众不同，也需要比较同期外邦的宗教所相信和渴望的是什么。今天读者看来旧约的某些怪异、陌生之处，却是古代中东生活中不可缺少的内容，譬如用动物献祭、以色列的一些崇拜方式，在旧约时期的不少文化环境中都很常见。因此了解这些背景环境，往往有助于我们更深刻地体会旧约的信仰主题。甚至旧约称谓耶和华的用语，也与当时其他宗教的不是相同，就是相近。这一点也说明了看似朦胧的旧约启示，有其完整的含义。

当然，除古代以色列的生活环境之外，另有一背景需要参照，那就是解经者本身的因素。对于同样的内容，犹太教徒与基督徒的看法会是两样；穆斯林对其信息又会有不同的理解，无神论者的看法更会是另外一种样子，而新纪元的信奉者还会从其他角度来看。本书作者将尽量照顾到，从其他立场或个人角度上观察旧约会得出的见解，但本书的目的不在于综观所有这些可能性。如同本书的姊妹篇《新约概论》一样，本书也是自觉地立足于基督教立场上写的。从基督教的立场上看，仅认为旧约是古代世界宗教史的一部分是不够的；纯历史、文学问题并非不重要，但它不是事情的全部；尚须考虑到的还有神学上的问题，诸如旧约的宗教思想与耶稣的教导和新约其他部分阐释的基督信仰之间的关联，旧约里的各种观念与基督信仰的协调，等等。不少基督徒也感觉难将旧约中他们理解的上帝与新约的启示相调和，有些教会甚至认为，新旧约两部分的伦理观念之间有一条无法逾越的鸿沟。那么对献祭崇拜等又当怎样理解呢？对于大多数西方基督徒来说，献祭从来都是难以接受的。但献祭是否是在表达上帝的某些根本属性，表达着真正的宗教信仰与崇拜？抑或它只是当时文化的外在部分，可以不予理睬？

这些问题都很大，像这样规模的一本书恐怕很难解答得充分。然而对于基督徒旧约读者来说，这些问题又十分关键，这说明了为什么本书的努力值得一做。我们将会在本书接近尾声的部分专门探讨信仰问题，并会尽量反映当代读者最想问的问题。但在那之前，我们先要把旧约信仰放在适当的社会、历史的背景下加以观察。到我们

能在旧约的时代背景下认识旧约的时候，就更有可能对问题做出合乎情理的判断。

书卷次序的编排

文学体裁

旧约是一套文库，其中有各种体裁的书卷。如果是在现代的图书馆里，这些书卷肯定不会摆放在同一书架上，因为它们代表的是很多不同的文学类型，各自风格迥异，需要用不同的方法解释，才能认识它们各自对整体启示的贡献。

历史

旧约的一些书卷显然属于某种形式的历史记载，如创世记、约书亚记、士师记、撒母耳记上下、列王纪上下、历代志上下、以斯拉记、尼希米记等。这些书卷讲述了以色列民族的故事，次经中的马加比书上下是故事的继续。这些书卷都没有停止在记录往事上，它们报道的事件也是有选择的，并对事件作了诠释，而且诠释是依作者各自的信仰做出的。其中历代志的一部分内容，在形式上最接近于一般意义上的历史档案。

律法

另一些书卷，如，出埃及记、利未记、民数记和申命记，明显是法律典章，当然它们与现在律师们用的法律有很大差异。在这些书卷中，民法和宗教条例混在一起，还有一些内容属于历史叙述。

诗文

旧约中有众多的诗体文字，而且有些书卷除诗文之外没有其他内容，如诗篇、耶利米哀歌中只有宗教诗，雅歌只是情诗。其他一些书卷里也含有诗文，如约伯记、箴言，还有次经中的便西拉智慧书。先知也间或以诗歌的形式传递自己的信息，目的无非是方便记忆和

诵读。

故事

喜爱故事是人之常情，希伯来人也不例外。希伯来圣经中有些故事明显经过了（也许是专业小说家）精心加工，其中包括约伯记、约拿书、以斯帖记、部分的但以理书，还有创世记中约瑟的故事。次经中多比传、犹滴传，还有对但以理书和以斯帖记的补充部分都属于这一类。这些叙述像优秀小说一样经过艺术加工，为的是吸引读者，同时也将作者的信息传递出去。有些学者相信它们是小说，用虚构的形式来表现一个突出的信息；而另一些人把它们归于历史一类——有含义的历史。约伯记和约拿书的有些内容，使人感觉可能是为戏剧表演而作。

预言

先知的预言在希伯来圣经里多处可见，但以理书里更是充满了异象，次经以斯拉记续篇下卷也同样。这些书卷都是在作者和读者遭受迫害和不公的情况下，作者以明显的天启文学形式写成的。借着上帝观察事物的角度，作者能够更豁达地看待苦难，使读者相信苦难只是暂时的。异象以特殊的象征方式预示未来的事，这意味着，解释这些异象也需要运用特殊的方法。

关于崇拜的文字

诗篇事实上是耶路撒冷圣殿的敬拜手册，是特别形式的诗歌，其中包括祈祷文、应答祷文、歌词，还常伴有给乐师、舞蹈者和其他敬拜带领人的说明。

哲思与伦理

旧约的不少书卷里都有应该怎样度过人的一生的劝诫，其中很大部分，如箴言里面的，是世界各种文化中都能见到的朴素生活智慧。但也有一些书卷在生死和存在的终极意义等穷通理上苦苦追寻，诸如：上帝如何存在，无辜者为何受苦，世上的邪恶缘何而来，等

等。这类的书卷有约伯记、传道书，还有次经中的所罗门智慧书及便西拉智慧书。

信心故事

哲理性的书卷多以抽象的方式谈论大问题，而各种文化背景下的人更喜闻乐见的，是以讲故事的方法，探讨用其他方法无法探讨的事物。人们用很多不同的说法称这类的故事，其中最常见的是"神话"，但这个词一般说来，有"不真实"或"不可信"的意思。因此笔者更愿意用"信心故事"这一说法，因为这些故事远非不真实，而是就生活中某些最复杂的问题，表达出的最深刻的真理。旧约就是以创世记这类的故事开头，又借此为后面的故事铺设了场景。

希伯来圣经的三部分

基督教旧约各卷的次序没有按照希伯来正典的方式编排，而是跟从了希腊文版圣经（七十士译本）的方法，七十士译本源自公元前一世纪的埃及。希伯来圣经各卷次序的安排则完全不同，分为律法、先知与著作三大部分。

律法书

以色列人认为希伯来正典的前五卷书（创世记、出埃及记、利未记、民数记和申命记）特别重要，因为传统认为它们是摩西本人所写。当然，创世记当中完全没有如今视为"法律"的内容，而是一些故事，初看上去或许像是某种历史记载。如今人们把"法律"看成是一套规章制度，是律师能够解释、法官在法庭上能够应用的许多条文。很难想像，古代以色列诗人的诗句"律法是我所喜爱"（诗篇 19:77）能够得到现代的人赞同。然而圣经里的"律法"，比我们如今"法律"的概念从根本上讲，总体意义要宽泛得多，也深远得多。我们习惯翻译成"律法"的希伯来原文（Torah）意为"指导"或"指教"，惟有从希伯来圣经的"律法"部分，才能了解对上帝该信些什么，怎样生活才能体现上帝的旨意。这就是为什么律法及其产生，与以色列的历史故事如此密不可分。旧约的一个基本理念是，认识并顺服上帝，不在于盲目

顺从一些宗教和道德规则，更重要的是在个人及社会生活层面上，经历上帝的眷顾和慈爱。尽管律法书中讲了公义的原则，但仍需要靠案例说明人应当怎样活出这些原则，如果他们自行其是，后果又会怎样。

先知书

希伯来正典三部分中最长的是先知书。其中的书卷多以宗教、政治活动家的名字命名，他们在多少世纪中努力改变自己民族的生活方式。先知书又分“前先知书”和“后先知书”两大部分。“后先知书”与书卷名中的个人的关系更明显，所以我们不妨先来观察这一部分。

- **后先知书**　以色列的历史记载中提到了诸先知。他们主要不是作家，而是演说家和政治活动家。最终形式的旧约信仰的一条中心原则，就是信仰与宗教仪式之间的关系，远不如与实际生活方式的关系更重要。当以色列人重温关于先辈的传统故事的时候，他们得出的结论是，上帝的价值观从根本上讲是公义与自由。以色列人先祖在埃及受奴役，上帝看到他们在患难之中，就站在了他们一边，并通过摩西带领他们奔向自由。人们自然由此得出结论，上帝必定会站在穷困、受压迫者一边。这样的信念被铭刻在以色列的律例中，尤其是在申命记里。

  相信这种信念并不难，而将它实践出来就不容易了。先知们作为民族的良心，不断地提醒百姓，上帝以何等的宽容、恩慈厚待他们，鼓励他们在相互交往和对待外邦人的时候，体现出同样的价值观来。先知们的努力好比逆水行舟，很多先知因此受到迫害、监禁，甚至被杀害。尽管如此，该启示仍然是真正的希伯来信仰的核心，它在旧约里扮演着主要的角色。

  不是每一位先知都有以自己名字命名的著作，但有些先知的名字就是书卷名，其中包括以赛亚书、耶利米书和以西结书（通称“大先知书”），他们的书卷篇幅长，而先知书中的其他 12 卷（通称“小先知书”）的篇幅则短得多，如，何西阿书、约珥书、阿摩司书、

俄巴底亚书、约拿书、弥迦书、那鸿书、哈巴谷书、西番亚书、哈该书、撒迦利亚书和玛拉基书。就我们所知，先知们本人很少做长篇演讲，通常只是发布便于记忆的短篇信息，其中不少是诗歌；但也有的先知是戏剧艺术家，在市场、街角将自己的信息表演出来。

■ **前先知书** 约书亚记、士师记、撒母耳记上下卷和列王纪上下卷，在希伯来正典中位置先于"后先知书"。初看上去，这些书卷与"后先知书"完全不同，似乎不应算作先知书的一部分。它们读起来更像是历史书，记述了以色列先民如何逃脱奴役，直到公元前6世纪国都被巴比伦所毁，国民被掳往他乡。我们从中读到，以色列在大卫、所罗门王统治下享有短暂的政治稳定、国势强盛，但其余的大部分篇幅都在讲王国如何分裂成两半（北国以色列和南国犹大），两国都在埃及、亚述、巴比伦和叙利亚等大国的压力下，为维护民族独立而苦苦挣扎。

这些书卷之所以被当作"先知书"，是由于其中讲的不仅是故事，还像所有优秀的史书那样，对故事做了讲解，告诉读者故事的寓意何在，从当时的世界历史背景上又应当怎样去理解。与此同时，作者还用先知们的历史观看待过去发生的事。回首民族历史，他们发现百姓何时信守上帝的价值观和行为方式，国运就亨通；当人们把上帝正义、仁爱的命令忘在脑后的时候，国家就遭厄运。我们前面谈到过，以色列信仰并不看重抽象的哲理，而是以上帝在实际生活中如何与人交往为出发点。因此，叙述历史就显得很重要，这是人们看到上帝作为的关键。像先知那样正确分解历史的含义及意义，又能使人们了解他们究竟应当怎样生活。前、后先知书都被看作上帝对以色列人讲话的记录，有时是通过历史事件，有时是通过先知的信息。无论是通过哪种方式，上帝是同一位神，启示也是同一个启示。

著作

"著作"部分收集了希伯来正典其余的所有书卷。这些书卷形式不一，比如，诗篇、箴言、约伯记各篇的内容相异，但同是诗文。被人称为"五卷"的有：路得记、雅歌、传道书、耶利米哀歌和以斯帖记，这

五卷的体裁、风格也不同，之所以将它们放在一起，是因为它们每卷都与一个重大宗教节日有着特殊的关系：纪念五旬节时人们会读路得记；逾越节时读雅歌；住棚节读传道书；读耶利米哀歌以纪念耶路撒冷被毁；在普珥节读以斯帖记。以斯拉记、尼希米记和历代志上下卷与犹大余民公元前538年后归回故土的情形有关，以色列民之所以能返回家园，是因为波斯王居鲁士推翻了巴比伦帝国的统治。最后还有但以理书，书中有异象，有故事，谈的是更后一时期的事情。

如此不同寻常的次序编排，恐怕是由于历史的原因，三大部分代表了书卷汇编在一起的三个阶段。最早的称为“律法”部分，接着是“先知”部分，更后期的是“著作”。这也说明了为什么以斯拉记、尼希米记、历代志都放在最后一部分，而不是与“前先知书”中的其他历史书排在一起，因为它们的成书时间晚得多，而且是从公元前6世纪耶路撒冷大劫幸存者的时代角度写的。历代志里的故事与撒母耳记、列王纪中的很多故事雷同，但历代志是对故事含义的剖析，同时也把历史教训应用在同代及后代人身上。在那之前，律法和先知早已被广泛接纳为圣书和重要典籍，再添加新内容进去已属不可能了。



旧约共有多少卷?

希伯来正典原文共有39卷书。所有基督教圣经的旧约部分都包含有这39卷，有些基督教版本另外还收入了另一些著作，这些著作通常称为“次经”(或曰“次经”)。次经书卷多是在基督降生前的一个世纪里用希腊文写成的，它们从来不是希伯来正典的一部分。有次经的旧约版本所选的次经书卷也不尽相同，但一般都有如下篇章：多比传、犹滴传、所罗门智慧书、便西拉智慧书、巴录书、以斯拉续篇上下卷、耶利米书信、马加比书1—4卷、玛拿西的祷告、诗篇第151篇，以及对以斯帖记和但以理书不同的续篇。

波斯时代过后，世界变化很快，没过多少年，古希伯来语就被遗忘了，惟有少数人还掌握它。犹太人(古以色列人后裔)当时散居在许多国家，耶稣时代住在埃及亚历山大的犹太人比住在耶路撒冷的还要多，大多数旅居国外的犹太人(或称“海外犹太人”)都讲希腊语。到了新约时代，犹太人读的希伯来圣经已多为希腊文译本，即所谓“七十士译本”。次经的附加内容便是通过七十士译本进入基督教旧约圣典的，次经进入圣典也与七十士译本的演变方式有关。

如今提到七十士译本，人们常以为它就是希腊文版的旧约。其实事情没有那样简单。现代圣经翻译者从希伯来文和希腊文两种文字的圣经，译成自己本国的文字。所谓七十士译本直到公元几世纪之后才成为整部圣经，在那之前，人们还没有掌握把大量文本装订成册的技术。当时圣经都是经一笔一画手抄而成，抄写好的单页用胶或针线连接起来，长度要能容纳整卷书，然后以轴卷之，便于储存。这样，拥有全套的希伯来圣经意味着要储藏众多不同的书卷。不仅如此，当时各种人都在把旧约翻译成自己的希腊文译本，到后来基督徒终于能将希腊文旧约印制成册的时候，往往只是把自己手里掌握的书卷放进去。

在旧约印刷成为一本书并加上封面之前，各卷书的轴卷要放在盒子里妥善保存。盒子的大小相同，也用来为书卷分类。如果某个盒子里有空地方，人们也会用其他类似的著作把它装满。次经各书卷也许就是这样与希伯来正典发生了联系。在内容和形式上，这些作品与从希伯来文翻译过来的正典不无共通之处，将它们放在一起也不全无道理。渐渐地，这些书卷便被理所当然地接纳为旧约希腊文版的一部分，而早期基督徒将旧约印制成书的时候，自然也把次经放了进去，尽管次经从来也不是古代以色列历史中演化出来的希伯来正典的一部分。

次经里的文字也像正典一样，体裁不一。有些明显是史书(如马加比书上下卷)；另一些是哲学、宗教诗文(如，所罗门智慧书和便西拉智慧书)；有的是道德小说(如多比传、犹滴传，以及以斯帖记和但以理书补编)；还有的自称是能预见未来的启示文学(如，以斯拉续篇下卷)。虽然这些书卷主要来自于早期基督徒手中的七十士译本，但

也很有可能，它们不是出自这惟一的来源。有人发现了一些用希伯来文写的片段；另一些肯定本来就是用希腊文写的；还有一些可能最初是用希伯来文写成，但流传下来的只有希腊文或拉丁文译本。不清楚的是，既然希腊文译本出自旅居埃及的犹太社区，这些社区里的人又是如何看待次经书卷的。当然，没有证据表明这个问题在当时有多么重要，只是到基督教兴起之后，犹太教才感觉到有必要分清哪些书卷属于正典，这也是对当时基督徒使用希伯来圣经做出的反应。新约里还有借鉴次经的地方（请比较，希伯来书 1:3 与所罗门智慧书；希伯来书 11:37 与马加比书下 5—7；约翰福音 10:22 与马加比书上 4:59、马加比书下 10:1—8），第 2 世纪的基督徒作家经常引用或参考次经。到后来，各种被说成是基督教"福音书"的文献多了起来，基督徒自己也感到有必要廓清，究竟哪些可以被接纳为权威性的书卷，这就是说，必须就旧约与新约的规模做一裁决。哲罗姆（Jerome，公元 345—419 年）认为惟有原本收入希伯来正典的才属真正的圣经书卷，其他书卷对建造基督徒的生命或许也有益。根据这样的想法，他将次经也收进了拉丁文版圣经（The Vulgate）。在同一时期，教会早期最杰出的神学家奥古斯丁则认为次经也都具有权威性。这种争议后来一直在各代基督徒中延续，比如新教宗教改革家马丁·路德接受了哲罗姆的立场，认为次经虽有实用价值，但不具权威性；而 1646 年的威斯敏斯特信纲则完全将次经斥于正典之外。此前一个世纪，罗马天主教的特伦托会议则坚持认为，除以斯拉续篇上下卷和玛拿西的祷告之外，次经各卷都属正典的一部分。东正教历来接纳为旧约经文的书卷比次经的还要多。

考古与旧约

如果把前一个世纪或更早写成的旧约论著与现在的论著做一比较，就会发现，我们对圣经时代世界的认识已经今非昔比了。19 世纪的旧约研究在相当大程度上只是文字上的事，人们逐字逐句地考察经文，就像病理学家做解剖那样仔细。而如今的旧约研究则显得更有生机，它以社会、文化研究为主，其方式完全是前辈学者不了解

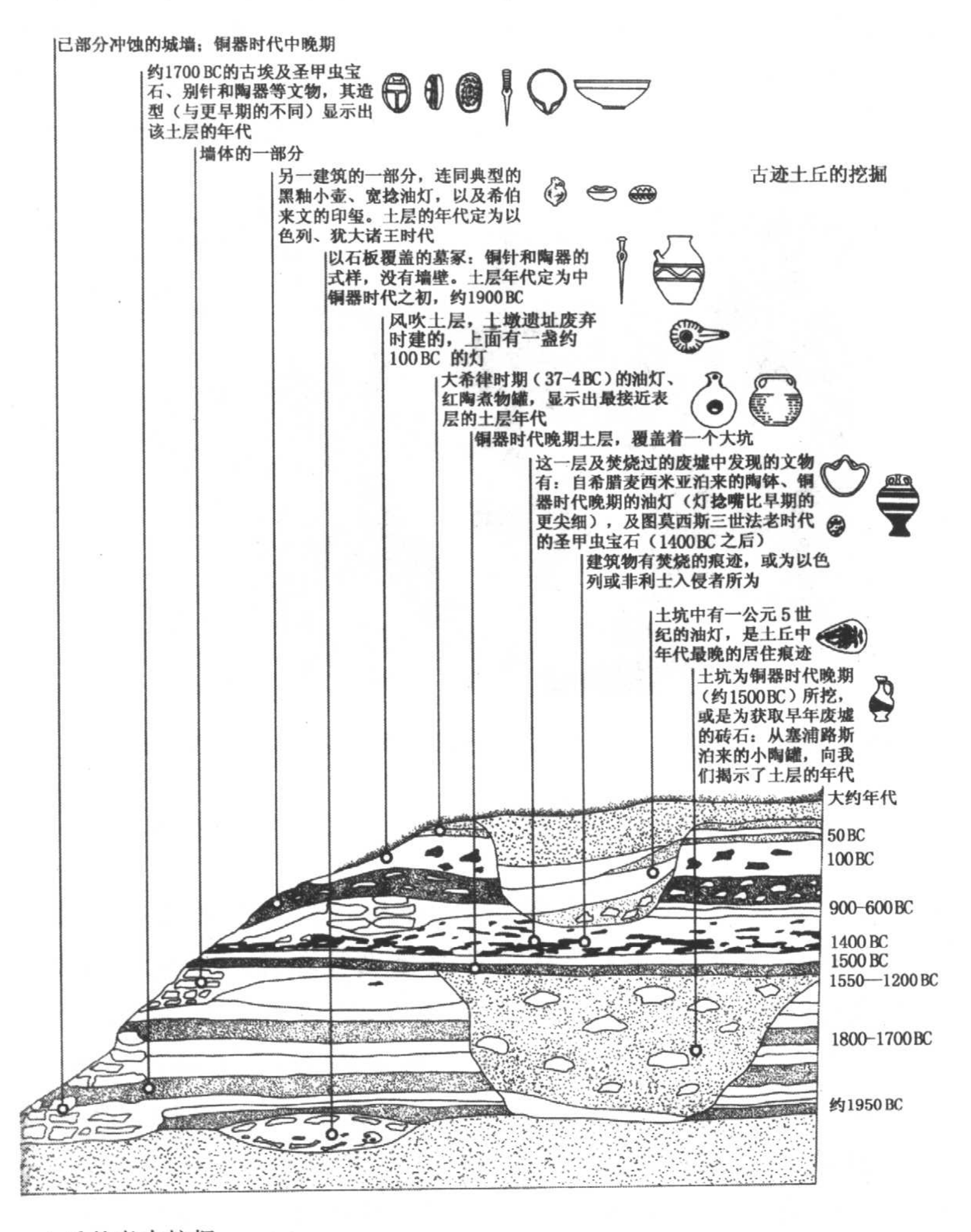
的。当代学界的一大关注是,旧约是如何适应当时的社会环境的,同时不仅从意识形态,也从历史和社会学的角度去分析旧约内容。关于古代世界的知识极大增加,使这些研究成为可能,在众多考古学家的不懈努力下,我们如今对古以色列的生活实况比过去任何时候了解得都多,因此我们能用新的方法评价当时的社会、政治实况,有些以前像谜一样的章节,如今也已经不言自明了。



罗塞塔石碑,拿破仑军队的随军学者们在埃及发现,上刻有三种文字——希腊文、通俗埃及文,及古埃及象形文字。石碑首次为解读古埃及象形文字提供了线索,第一个破译出来的象形文字是三种文字中都出现的"托勒密"姓氏。

探险家们对历史的遗存总是饶有兴趣。17 世纪的探险家遇到有意思或制作精美的古董,就会带给他们在欧洲各地有钱的赞助人,但直到 18 世纪,人们才开始对这些古董产生了系统研究的兴趣。对圣经世界的考古发掘,是从拿破仑的军队 1798 年入侵埃及时开始的,随军进入埃及的有一批学者,他们对那里的古代石碑进行了研究。这些学者获得了重要的发现,其中最具实际意义的要数罗塞塔

碑铭(Rosetta Stone)的研究,铭文兼用希腊文和埃及象形文字刻成,由此,学者们终于成功地破译出古埃及文字。尽管如此,对圣经世界的考古直到19世纪末才大规模地展开。



土丘的考古挖掘

巴勒斯坦地区典型的考古现场多呈土丘状,称做"忒尔"(tell)。很多考古现场看上去完全像一座三四十米高的小山,山的表层覆盖

着植被，而表层里面却埋藏着整座古城的遗迹。为利于防守，有些古城原本就建在高地之上，还有一些“忒尔”是由于城市的反复重建，从平地上逐渐堆积起来的。古时多用土木做建筑材料，一个定居点经摧毁或年久凋敝之后，居民们就收集起能再利用的建筑材料，在旧城的基础上再建新城。这样，新城就会比旧城的地面高出两三米。随着经年的城市地面不断升高，就形成了内里一层盖一层的巨型山丘。



考古挖掘需谨慎小心地推进。每一陶片都需分类记录，并详细注明发现的土层。

考古人员在挖掘遗址的过程中摸索出了几个基本程序：

■ 其一是分层次挖掘，以区分各层面，并保持各层面的原状。为达到此目的，最理想的办法是从顶层开始逐层进行。但这种办法有时无法付诸实施，原因是所需时间过长，发掘费用也因而过于昂贵。考古人员于是采用类似切蛋糕的方法，将土丘切开一角，就这一角从事分层次发掘。这样做的缺陷在于，可能因切错位置而错过重要的文物。举例来说，考古学家约翰·加斯顿(John Garstang)1928 年在挖掘以色列北部的夏琐城时，得出结论说，该城于前 15 至前 13 世纪期间被荒弃；30 年后，以色列考古学家伊格尔·亚丁(Yigael Yadin)从同一土丘的另一个角度进深挖掘，就发现了充足的证据证明，在加斯顿所说的那个年代里，仍然有

人在当地居住。

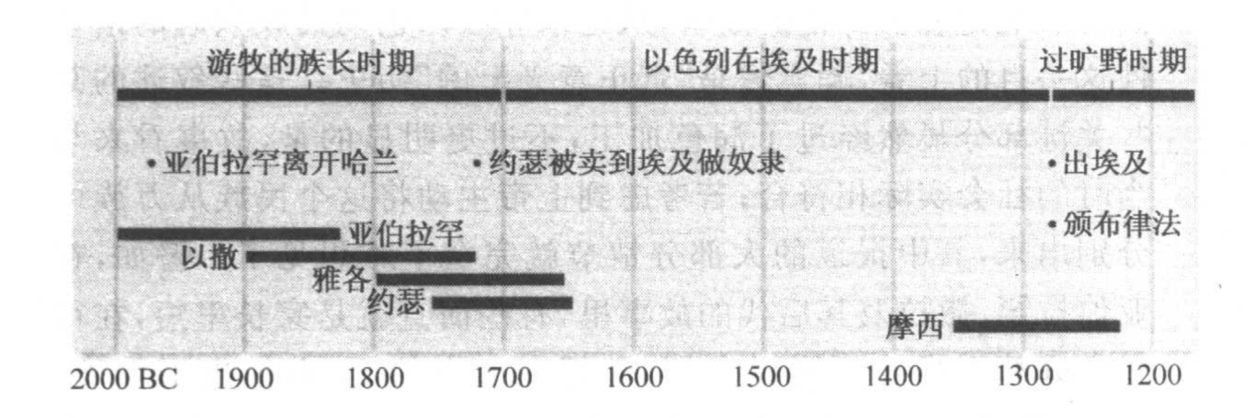
- 如果一件文物刚刚挖掘出来就带离现场，就可能永远无法知晓它在当时、当地存在的意义。为要了解该文物意味着什么，就需要联系它出土的确切位置，并参考同一地点出土的其他文物做研究。于是，就挖掘的每个层面及所发现的每件文物做精确的记录，就成为挖掘程序中不可缺少的一步。研究人员不仅要就发掘现场绘制平面图，还要拍照做记录，因为一层土层被清除之后，就没人能让它恢复到先前的状态了。
- 考古人员还必须将自己发现的文物与别人在其他地方发现的文物加以比较。陶质文物是很好的例子，说明这样做的重要性。通常在每一筐出土的重要文物中，总会有几十件是陶器，因为陶器在古代使用得很普遍。陶制品虽易碎，却几乎不可能完全毁灭。陶器的式样随时代的变迁而变化，尽管有的式样沿用很长时期，但一定大小、造型、质地和图案的陶制品的通用期，总是局限于某一特定的时代。于是，如果在不同地点发现相同式样的陶器，就有理由认为，它们出土的土层曾经住着同一时期的居民。事实上，陶器是考古发现之时代界定的一个最主要线索。20 世纪初，英国考古学家弗林德斯·皮特里(Flinders Petrie)爵士认识到了这一点，他比较各考古现场发现的陶器，就其式样的明显差异，编出了一本他称为“陶瓷索引”的陶器分类编目，准确地标出了各类陶器的年代，成为后来的考古工作者极具价值的参考工具。

在我们把考古发现运用于旧约研究的时候，应时刻谨记以下几个基本原则：

- 亚述和巴比伦的王室记录中多次提到过旧约所描写的事件，但旧约与考古有直接关联的情形并不多见，或者说极为少见。
- 更常见的情形是，考古帮助人们把旧约的叙述放在真实背景上认识。举例来说，我们很难指望考古学家能找到关于亚伯拉罕的物证，但很多考察都表明，创世记所描述的人口大迁徙在公元前 1000—前 2000 年间的“肥沃新月形地区”的确发生过，而且创世记提到的某些社会习俗也的确在当时很流行。

- 偶尔，考古发现也能够展现出旧约某个章节的真实景况。撒母耳记上第 4 章记载说，约柜原本存放在示罗，非利士人又怎样在示罗附近的激战中，从以色列人手中掳走了约柜。读者会猜想，示罗城一定因此被毁，因为以色列人重得约柜之后，没有再放回示罗。示罗城的考古发掘证实了该城在公元前 11 世纪的战事中被毁。
- 考古时常还能帮助我们解开旧约里的疑难之点。比如，以西结书 14:14 提到了三个义人的榜样——挪亚、但以理和约伯。令人感到不解的是，这位先知怎么会将自己的同代人但以理与两位古人相提并论？考古发现表明，以西结指的完全不是但以理书里所说的那位但以理，而是从亚述到迦南的宗教诗文中都提到的一位同名古代君王，他以虔敬、公义著称，其生活年代比以西结要早大约一千年。
- 有时，考古发现看上去与旧约的说法相矛盾。例如，约书亚记 7:1—8:29 记述了以色列人征服迦南地的过程中，当时在艾城曾有过一场激战。然而考古发现显示，该城在公元前约 2400 年的时候就已被摧毁，后来也未经重建，换句话说，在约书亚的年代，艾城已不存在。当然，造成这个显而易见的矛盾的原因也许有很多：考古人员发掘的有可能不是艾城遗址，这类的错误曾经不止一次发生过，但这次不像是考古人员出了错；也有可能将来的发现能解决这个难题；还有人认为，我们应当朝其他方向想一想，希伯来文中的“艾”(Ai)，其实就是“废墟”的意思。不管圆满的答案是什么，重要的是，我们应当既严肃地看待旧约的叙述，也不可忽视考古的证据。

第二章　以色列民族之形成



旧约历史究竟该从何时算起？人们一度认为理所当然的答案应该是：从创世记的头一页起，旧约“真正”的历史就开始了。创世记先讲万物的起源，其余的故事都是从那一点展开的。依照这种的看法，詹姆斯·厄谢尔（James Ussher，1581—1656 年）大主教曾信心十足地宣称，上帝创造世界是在公元前 4004 年。理由是，如果把旧约前几卷的年代相加，按得出的年数倒推上去，结果很明显是这样。而如今，由于种种能站住脚的理由，已经没有人想用上述算法来说服人了。

■ 上一章里讲过，旧约前几卷书的类型清楚表明，它们起初并不完全是为记载历史而写。19 世纪的圣经学者为了把创世记中上帝创造万物的叙述，与当时出现的关于世界起源的科学论断协调起来，曾进行过连篇累牍的辩论。后来，他们不仅发现无法就此得出结论，还使圣经信仰从整体上遭到贬损，同时信徒也被描绘成不顾事实，而一味阻挠进步的老顽固。如今，各派学者终于从当时的唇枪舌战中摆脱出来，认识到，无论这些书卷的写作用意如何，作者肯定没想让其中人类历史的叙述，满足欧洲启蒙运动所倡导的理性主义科学观。这些书卷的中心是上帝，恰恰超越了科

学的概念。作者们对上帝的讲法或有不同,但那也不是理性主义的科学方法能评判得了的。这就是为什么,我们要放下这些问题暂且不谈,直到本书的后半部分才去探讨旧约及其启示的信仰维度。

- 创世记第 1—11 章里的故事固然不属史书类型,但其余章节一直到约书亚记和士师记的故事,从记录导致以色列民族兴起的诸事件这一目的上看,确实像是"真正意义上的"历史。这些叙述的某些关键部分显然经过了润色加工,不过更明显的是,故事看来与当时的社会实际相符合;若考虑到上帝主动将这个民族从万族中分别出来,其中报道的大部分情节就完全不难想见了。譬如,在亚伯拉罕、撒拉及其后代的故事里,有些简直就是家长里短,在很多家庭都不难找到同样事例,即便在如今的 21 世纪也不例外。当然,圣经里各家各代都出现的欺凌、暴力行为,在现代人群里也不鲜见。但问题是,狭义上的旧约历史究竟从哪里开始?我们读到的都是些家务事,其情节虽引人入胜(人人都对人际关系的逸事感兴趣),但要看出作者如何用这些家务事,对以色列历史的发端做出确切的表述,就不那么容易了。我们将会看到,其中很多的细节无疑与故事所描写的古代游牧生活背景相符,从历史角度看它是真实的;但这仍不同于准确的文字记载,因为小说也可以做到不违背历史,却不一定讲的是真人真事。
- 一部历史小说即使不写真人真事,也可以反映人们普遍面临的挑战与机遇,读者可以从中辨认出自己的处境,这样的小说当然是有历史真实性的。在这个意义上,亚伯拉罕的故事即便不是历史的写真,也绝对是"真实"的,且比纯大事纪式的记载,更能与后代人的处境发生实在的联系。可以肯定的是,这些旧约早期故事是经过漫长的岁月形成的,目的是回答生命及其终极意义的问题,它不仅与一代人,且与许多代读者的经历有关。它的中心信念历经岁月而没有改变:上帝的应许是值得信赖的,他既做出应许,无论这应许看上去多么难以置信,上帝也能把它变成现实。后来的信仰群体在传递这一信息时,目的不是像史官那样记录自己的民族史,而是一心要让后代都能充分了解上帝是如何行事的。

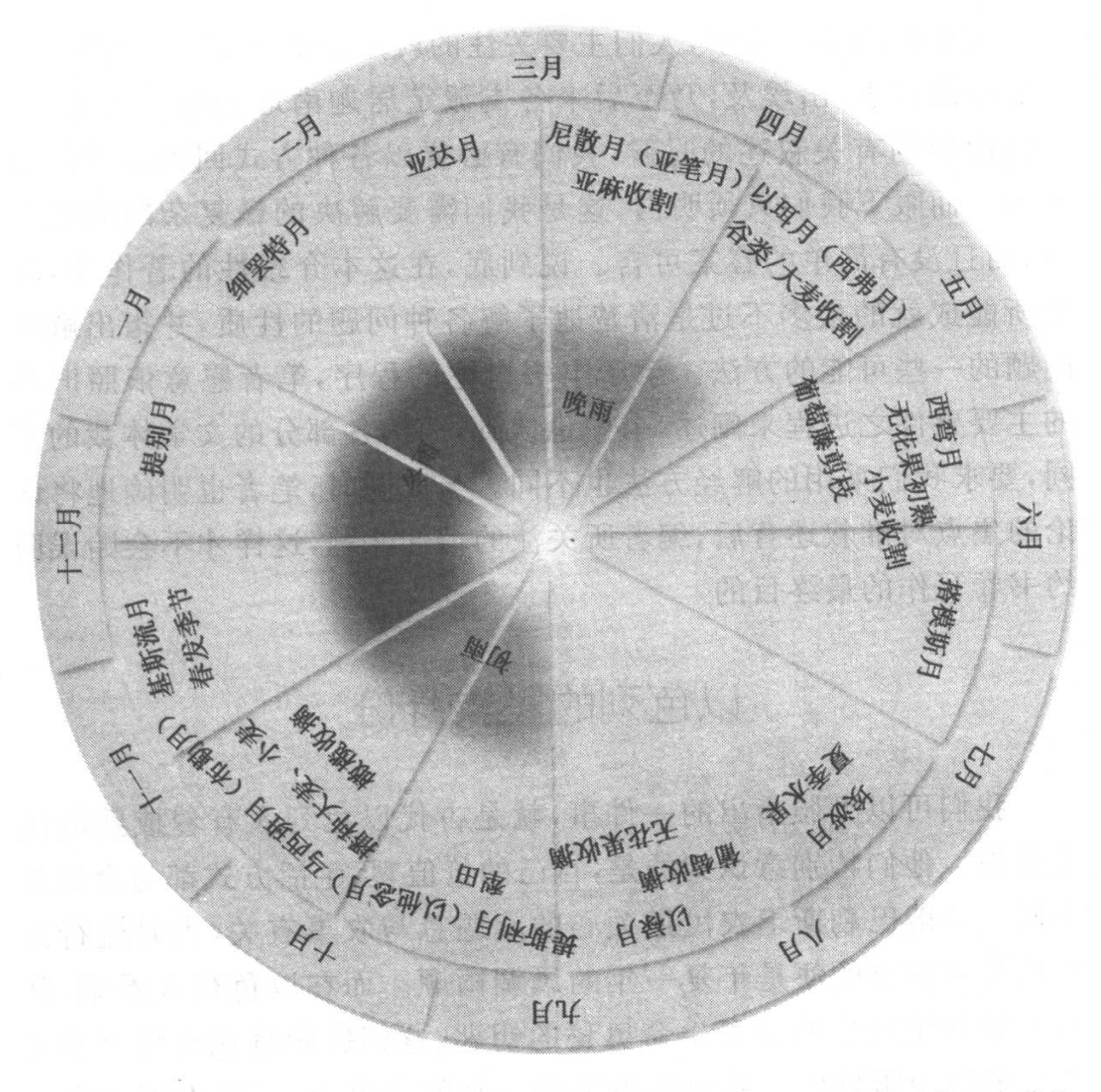
关于旧约早期故事，人们主要关注的就是这类问题，不仅是以色列始祖的故事，出埃及，乃至后来各支派定居迦南地的故事也如此。在讨论旧约有关叙述的时候，我们有必要以各种方式回到这些问题上来。而眼下我们只须明白，这是我们需要解决的最复杂的问题之一，而且没有简单的答案可言。说到底，在这本介绍性的著作中，我们所能成就的最多不过是清楚地了解各种问题的性质，并指出解决问题的一些可能的方法。至于本书讨论的程序，笔者愿意依照旧约的主要事件之进程来阐述，书中也谈到，旧约各部分的文学体裁的不同，要求我们采用的解经方法也不同。与此同时，笔者也明确地将谈论的焦点对准叙述背后，编者所关注的信仰课题，这样才不会贻误旧约书卷写作的最终目的。

以色列的民族身份

我们可以大胆指出的一件事，就是古代以色列人有着成熟的民族意识。他们特别意识到的是，自己的价值观、生活方式都与众邻邦不同。一般巴勒斯坦农民最关心的问题总与农事有关，当时流行的宗教崇拜祈求的便是年复一年的风调雨顺。而在以色列人看来，从自然界那里找不到打开生命奥秘的钥匙，这钥匙隐藏在奇特而不可重复的历史事件中。从他们祖宗传下来的故事里，可以看到上帝之手。

到这些故事被收集起来，并整理成文字的时候，古以色列人自己也开始务农了。他们每年也用宗教仪式庆祝收成，但他们的心思并不在耕田、撒种、作物成熟这些过程上，而是集中在自己民族以往与上帝合作的经历上。他们在宗教仪式上奉献一部分收成，同时用多少世纪来作为犹太人信仰核心的语句，坚固内心最深的信念：

> 我祖原是一个将亡的亚兰人，下到埃及寄居。他人口稀少，在那里却成了又大又强、人数很多的国民。埃及人恶待我们，苦害我们，将苦工加在我们身上。于是我们哀求耶和华我们列祖的神，耶和华听见我们的声音，看见我们所受的困苦、劳碌、欺压，他就



以色列的农事历。每年欢庆收获的节日，是以色列人纪念上帝恩典的日子。在节日里，他们献上“初熟的果实”，供给耶和华崇拜。

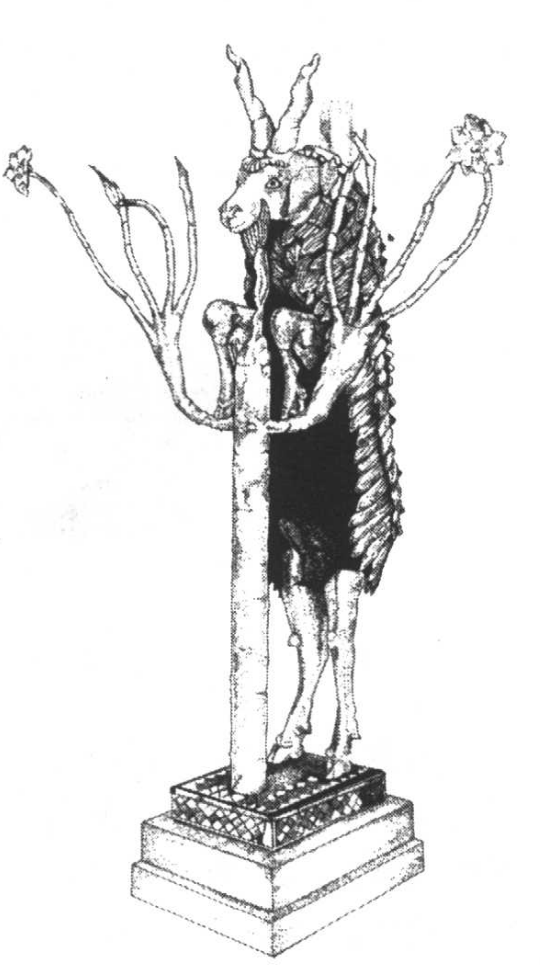
> 用大能的手和伸出来的膀臂，并大可畏的事与神迹奇事，领我们出了埃及，将我们领进这地方，把这流奶与蜜之地赐给我们。耶和华啊！现在我把你所赐给我地上初熟的土产奉了来。（申命记 26:5—10）

没有什么别的语言，能比这更有力地概括旧约的整体内容了。这段古训用寥寥数语道出了以色列民族记忆中至为关键的成分，讲述了上帝如何将一群奴隶救出埃及，使他们成为独立的民族，也道出了以色列人如何为回报上帝白白赐给他们的恩惠，而向耶和华献上

崇拜与顺从。

以色列的奠基人

“将亡的亚兰人”与上帝邂逅，并得了“以色列”之名，他就是旧约里常提到的雅各。雅各被说成是亚兰人的缘由不甚明了。亚兰人到了公元前11世纪才突显出来，在叙利亚建立了一个小王国。与同期出现的以色列国一样，亚兰的起源一定比公元前11世纪更久远。在公元前3000至前2000年间，为数众多的游牧民相继从阿拉伯沙漠迁徙到了以美索不达米亚为中心的各大文明所控制的疆域，迁徙运动的起因很复杂且不确定。被巴比伦人称为“西方人”的族群，或与旧约中的亚摩利人有关，阿木鲁族在公元前约2000年也迁入了这一地区，并在巴比伦的马里等地建立了自己的文明。很多学者认为，阿木鲁族中之一部不仅是亚兰人和迦南人的祖先，也是以色列人的祖先。旧约很肯定地提示说，这些民族之间有着密切的关系。旧约最早期故事把雅各的前辈，就放在这样的历史背景之上。

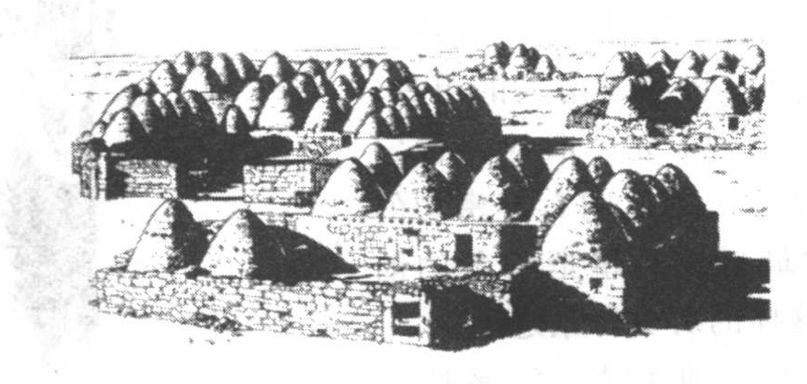


这具山羊造型是从吾珥城的皇家陵园中发现的，年代约为公元前2500年。考古显示，这座与亚伯拉罕有关的城市，其文明可以追溯到公元前5000年。

旧约故事以亚伯拉罕、撒拉夫妇，或者说以亚伯拉罕的父亲他拉开始，他们住在古代美索不达米亚文明的正中心——吾珥城。因书中未表的原因，他们离开故土，全家向西北迁到了900公里外的哈兰城。前后两座城里都有月神的神庙，假设他们原是月神的虔诚崇拜者，那么搬迁的原因可能与朝圣有关。有充分证据显明，亚伯拉罕及其家人起初并不是崇拜耶和华的人，他们身后很久的一

位以色列领袖，是这样叙述自己民族之起源的："古时你们的列祖……住在大河那边事奉别神"(约书亚记 24:2)。还有的学者从旧约的字里行间发现了当时宗教争端的蛛丝马迹，争端一定危及了亚伯拉罕一家的人身安全。一些经文中模糊地指，亚伯拉罕被"救出"了吾珥城(创世记 15:7；以赛亚书 29:22)，这里"救出"[①]的希伯来原文与耶和华从埃及"救出"(出埃及记 20:2；申命记 5:6)奴隶，用的是同一个词。

另一方面，只有创世记第 11 章的希伯来文原文才提到吾珥城。希腊文版本(七十士译本)则把亚伯拉罕、撒拉的故乡说成是"迦勒底人的国土"，是更靠近叙利亚北部的哈兰，而不是靠近波斯湾的吾珥。其他的故事也表明，他们的"根"在哈兰比在吾珥更强健，因为亚伯拉罕在派人为以撒娶妻时，让仆人到亚伯拉罕本地本族去寻一位女子，结果证明，这位仆人没有被派往吾珥，而是去了哈兰一带(创世记 24:4)。



图为现今叙利亚的哈兰。就是从这里，"将亡的亚兰人"亚伯拉罕，携妻子迁到了迦南。

虽然亚伯拉罕、撒拉与哈兰一带有着密切关系，他们并没有在那里长久定居下来，相反，他们向西南继续长途跋涉了 720 公里，来到了肥沃新月形地带的另一端，巴勒斯坦的土地上。在这里，他们过的是游牧生活，四处逐水草而居。新移民只能这样，因为好土地早已为农民和城市居民所占有。这无疑也说明了，为什么他们的搬迁多在巴勒斯坦南部的范围内，紧靠死海的西北方。这里不是最肥沃的土地，但有很多地方适宜放牧，人口也稀少。草场吃净之后，那里的游

---

① 中文和合本译为"领出"。——译注

牧部落既可以迁往别示巴等绿洲，也可以搬到示剑和希伯仑等城市之间的地方居住。这些地方当然都是迦南人的农田，他们有可能在收割之后，允许牧民到田间放牧。即便是这样，他们的生活来源也不稳定，所以亚伯拉罕、撒拉，以及许多当时像他们这样的人，在特别困窘的时候不得不远走他乡，甚至到远方的埃及去谋生（创世记 12：10—20）。

早期信仰的表达

有些现代读者很担心旧约叙述的历史精确性，而创世记写作兴趣的中心不是精确地记录历史。旧约书卷与众不同之处在于，它们写的是关于上帝的事，确切地说，是关于以色列的神——耶和华，整部旧约都是围绕先知们所描述的这一信仰定位汇编而成的。上帝才是这些早期故事的真正主角。亚伯拉罕和撒拉离开哈兰并不是由于政治、社会的原因，而是由于他们亲身经历了上帝。不仅亚伯拉罕和撒拉如此，与上帝的交往成为他们后代的共同经历，其中最突出的是儿辈以撒和孙辈雅各。

旧约的故事主线便是，与上帝的亲身经历如何成为以色列民族世世代代生死存亡的关键。后来成为以色列信仰核心的“耶和华”和他们祖先宗教之间，在这里有一清晰的分野。出埃及记有一个章节清楚地表明，起先，他们的祖先并不认识耶和华，他们拜的神称为“El Shaddai”（全能的神，创世记 6：2—3），这样的译法使人看不清，原来“El”（“伊勒”）也像“耶和华”一样，是神的称呼。“El Shaddai”原意为“伊勒，大山之神”。同时，以色列的祖先也提到了“El Elyon”（“伊勒，当称颂的神”，创世记 14：18—20）、“El Olam”（“伊勒，永生神”，创世记 21：33），还有“El-Elohe-Israel”（“伊勒，以色列的神”，创世记 33：20）。“伊勒”是迦南诸神之首，在古乌加里特宗教文献中多处提到过这个名字（后面我们会详细讨论）。到了旧约各卷最终编辑成现有形式的时候，以色列人无意中已当然地认为，上帝就是在他们祖先的生活中工作的那位神——耶和华。是在摩西以后，这位神的属性才变得清晰起来。从故事本身带有的痕迹可以看出，以色列的祖先是迦南宗教文化的一部分，只是在他们的忠诚转向耶和华之后，一种

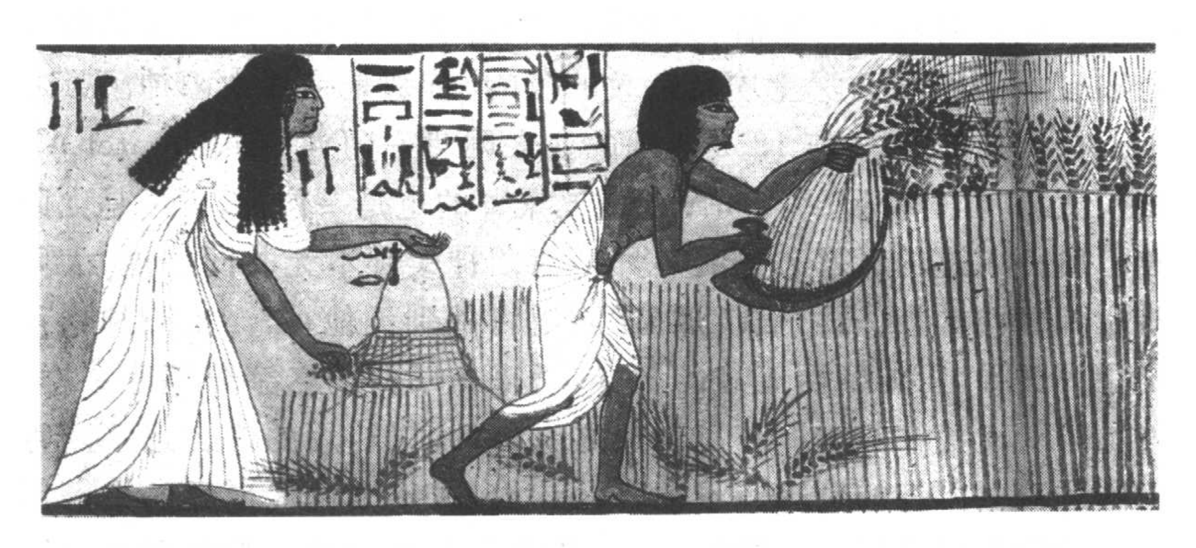
新的人生观才开始了。

旧约叙述的另一普遍特点是，它所描写的上帝，不是一种遥不可及、没有人情的力量，而是与人们日常关注的事物有深层联系的有情存在。上帝帮他们找配偶、生孩子，并满足他们最深的生活与情感的需要。创世记多次提到上帝是“我父亲的神”(26:24;31:5、29、42、53;32:9;46:1、3;48:15;50:17)，明确显示出上帝参与人类的家庭生活。上帝和他们亲如一家，且从某种意义上说，甚至就是他们家庭的一分子。上帝也是部族的首领。从我们今天的观点看，不免觉得，用这种想法看待上帝有着潜在的危险，它很容易被利用来建立男人主导的文化，似乎妇女和儿童与上帝的关系就差一等。不过，这不能妨碍我们从中了解上帝有情这一属性。对以色列后世来说，这一认识是前辈留给他们最宝贵的精神遗产，它又通过以色列人，更普遍地滋养了西方文化。这一属性也使人们相信，人的信仰不能仅靠礼仪得到完全的满足，相反，它必须与实际生活发生联系，并在其中产生意义。亚伯拉罕的行为常常不足称道，表现了故事的这样一层意思，使后人冠之以“信心之父”的美名(希伯来书 11:17—19)。亚伯拉罕和撒拉全心而不计得失地信他们所认识、所敬仰的上帝，他们由此找到了自己生活全新的方向。

以色列民族的诞生

有一个相似的主题，也寓于以色列民族意识赖以形成的故事之中，那就是众所周知的“出埃及”——以色列的一群先民，被上帝从埃及的奴役之下解救出来。我们谈的是亚伯拉罕、撒拉去埃及之后很久，他们的孙辈雅各一家的事。约瑟的兄长们嫉恨他，把他卖到埃及做奴隶(创世记 37:2—28)。几经周折之后，不幸的约瑟奇妙地被提升到埃及宫廷要职的位置上。饥荒中，埃及法老还派身为外国人的约瑟分配粮食，特别是掌管为流民分粮的事宜(创世记 41:14—57)，这些流民是从迦南经西奈半岛到埃及逃荒的。正是在约瑟从事这项工作的时候，多年前出卖他的哥哥们到他面前籴粮，哥哥们并没有认出约瑟。约瑟试探他们许久之后，说出了自己的身份。于是，他和兄

弟们，还有年迈的父亲重新团聚，全家迁居到了埃及(创世记 42:1—45:28)。



古埃及墙饰上谷物收割的图景。以色列人要离开这尼罗河冲积平原上的农业区，走到水源缺乏，稼禾不生的旷野上去。

这个家族的好日子没有长久。雅各、约瑟和其他家人相继寿终正寝之后，他们后代的日子就艰难起来，原因是埃及的新王开始当政，他不满当时的情形，说："看哪！这以色列民比我们还多，又比我们强盛"(出埃及记 1:9)，他的担心是，以色列人日后对埃及构成威胁。雅各家族于是越来越深地陷入受奴役、贫困与失望之中。有人认为约瑟在朝作官一定是在埃及的希克索斯(Hyrsos)王朝时期，当时的统治者们自己也不是埃及人，所以很可能把掌握实权的位置委派给像约瑟这样的外来人。旧约很多故事的细节似乎都反映了埃及当时的状况，而那位"不认识约瑟的新王"(出埃及记 1:8)很可能是一位埃及本国人，是在希克索斯家族被逐之后掌权的。

这里的叙述再现了前面始祖故事的特点，它仅仅记录有限的一些历史细节，以说明故事与埃及文化切实有关。旧约要讲的不是埃及的事，而是将笔墨集中在与自己民族有关的故事上。埃及对以色列人的奴役虽充满了邪恶，但却导致了以色列人最终的大凯旋，而且从这件事上以色列得到的认识，也决定了这个故事此后如何讲给后代听。对这些奴隶的压迫愈甚，解救他们也愈成为必要。获得自由起初对那些奴隶来说，是一个不现实的梦想，在一位名叫摩西的强人

带领下，梦想终于变成了现实。“摩西”是埃及人的名字，他也是在埃及长大的，但他出生在以色列人的家庭(出埃及记 2:1—10)。书中描写的摩西对埃及的生活、文化都了如指掌。有些人甚至相信叙述中有证据表明摩西深受埃及宗教的影响，特别是在拜太阳神阿顿方面。公元前 1369—前 1353 年间的法老阿肯—阿顿(Akhen-aten)是这位太阳神狂热的崇拜者，摩西虔诚崇拜的也是一位神，但不是太阳神。摩西引进的对耶和华的崇拜与太阳神崇拜不无共同之处，太阳神也像摩西的神一样，被说成是“除此以外别无他神”。太阳神崇拜也重视教导，正如摩西五经的教导，后来与摩西的名字分不开一样。诗篇第 104 篇在赞美耶和华创造之奇妙的时候，用的语言近乎阿肯—阿顿对太阳神的赞颂。不独摩西和埃及，整个古代世界的崇拜用语和比喻都很详尽。不管怎样，很多学者认为，阿肯—阿顿的赞美诗以迦南的另一宗教诗篇为蓝本。

摩西对逃离埃及的奴隶们的教导，与埃及宗教教导有很多不同特点。像他的祖先一样，摩西知道上帝不仅仅是自然万物的体现而已，他是世界的主宰者，而且人类能通过亲身经历去认识他。摩西信仰的来源不是埃及，而是西奈半岛上的沙漠旷野。早年摩西遁出埃及社会后，曾来到西奈半岛，认识了那里的游牧部落首领叶忒罗，并与叶忒罗的女儿成婚，放牧他的羊群。摩西就是在这个时候认识了耶和华。那时，摩西站在燃烧却烧不坏的荆棘丛前，接受了“亚伯拉罕、以撒、雅各的神”的委派，去救奴隶们出埃及(出埃及记 3:1—10)。那个时候，摩西根本无心去见埃及人或是奴隶们，但他最后还是同意返回埃及，说服国王释放那些外族奴隶。奴隶们也给他捎信来。在煎熬中，他们不是总能记起有上帝，但这时，他们却要以新的、强有力的方式亲身经历他。摩西带来了对上帝的崭新而深刻的认识，他要去告诉住在埃及的奴隶们，“那自有的打发我到你们这里来”(出埃及记 3:14)。对于上帝这一称呼的确切含义，尚有一些待解的疑问，后面我们再全面地探讨。我们甚至不能绝对肯定希伯来字母 YHWH 是否应该写作、读作“耶和华”(Yahweh，或译“雅威”——译者)。尽管如此，上帝的这一称呼大意是明确的，出埃及记说，其含义是“我是自有永有的”(3:14)。它是一个宣告——耶和华是整个世界

及其历史的创造者和维系者。上帝的作为从亘古开始，继续到如今，也必将延续到未来。

出　埃　及

学者们对出埃及事件叙述的性质，像对希伯来圣经中其他很多故事一样，总是争论不休。但他们都不怀疑的是，该事件不管是对古代以色列人的信仰，还是对更广义的犹太宗教传统，都产生了深远的影响。他们每年都要在逾越节上纪念出埃及事件，它也是现代犹太教信仰的核心部分。每当犹太儿童问及纪念节日的意义的时候，大人就会以传统的说法回答他们：

> 我们曾在埃及受法老的奴役。耶和华我们的神用大能的手和伸出的臂膀把我们从埃及领出来。若不是这位万福之源的圣者从埃及救拔我们的祖先，我们和我们的子孙、我们子孙的子孙依然会在埃及受奴役。因此，尽管我们都很聪明，有见地……我们仍然有使命在身，要讲述出埃及的故事。对出埃及的故事讲得越多，我们就越是想称颂耶和华上帝。

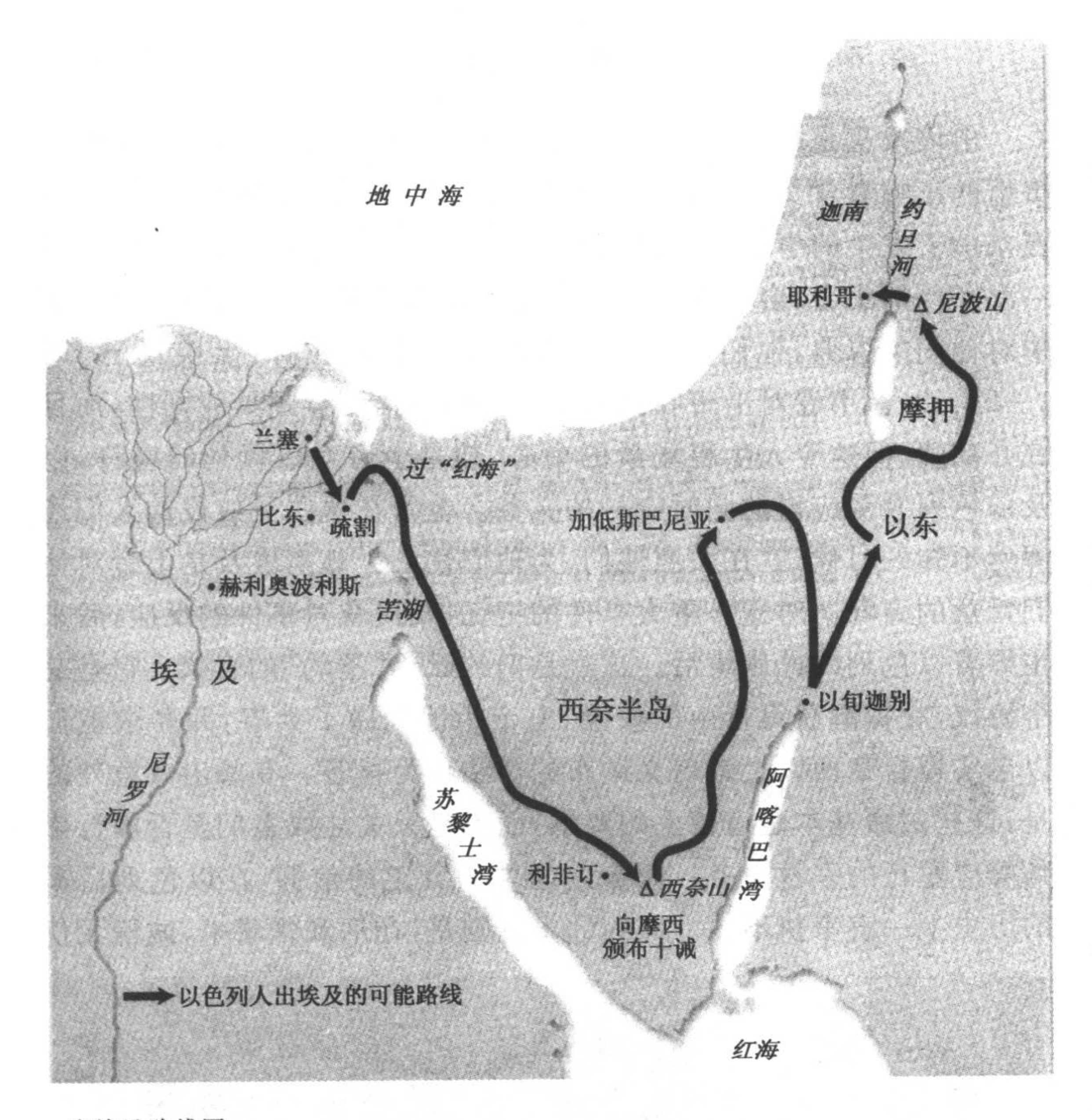
我们在深入研究旧约书卷的时候，找不到一个故事，不在以某种方式表达着一个深植的信念，那就是上帝直接参与了故事所述的事件。以色列历史的真正开端是出埃及，这一观念更是渗透在旧约最早期的文字里。后面我们会看到，对于这一事件的历史意义有很多不同说法，惟一不大可能的是，一个骄傲的民族会靠凭空编造故事，来解释自己民族的起源。旧约的另一些章节显示出，以色列民族是来自不同民族、不同文化背景的人群的混合体。是由于出埃及，也是通过出埃及的这群前辈，以色列同上帝之间才产生了独特的关系。奴隶们不是靠自己的努力逃出埃及的，埃及人的压迫已在他们心中深深地内化了，他们从来没有想到能够摆脱它。况且以色列人也没有特别值得称道的地方，使上帝在当时比比皆是的受压迫民族中单单解救他们。当他们回顾自己民族形成经历的时候，只能得出这样的结论：一切都是因为摩西所说的那位神，出于某种原因定意要解救他们。



埃及人制作砖坯的方法，与以色列人为奴时代的并无两样，只不过不再掺些草秸。

对这次大营救的叙述具有伟大史诗应有的一切特点。奴隶们趁黑夜悄然离去，接着遭到埃及军兵的追赶，眼看敌军就要追上来，红海又挡住了去路；这时，一条路奇迹般地在他们面前展现了，奴隶们逃到了对岸，而尾随的追兵却被海水淹没（出埃及记 12：1—51；13：17—22；14：1—15：27）。在摩西带领下，奴隶们向西奈的旷野进发，来到他们头一个，也是最重要的去处——西奈山（出埃及记 16：1—18：27）。人们花费了很多精力，想找出所有这些事发生的确切地点。譬如说，虽然旧约本身没有说明，传统却认为过红海一定是在红海边的某一个位置上。希伯来文本原有“芦苇之海”一说，指的不像是红海，而且奴隶们当时居住的歌珊在红海北边很远，可能靠近阿威里城。这样说来，如果故事的作者对海水分开、奴隶逃脱的确切地点有所指的话，最有可能的是如今苏黎士运河地区的某地。

西奈山的确切地点在哪里，也是人们争议的话题之一。传统上认为西奈山位于西奈半岛的南部，在现称为耶倍尔牟撒（Yebel Musa）的位置。不过由于摩西的岳父叶忒罗是米甸人，他显然与西奈山有关，有人因此认为西奈山的位置应在更东边的亚喀巴湾东岸，那里才是米甸人活动的地带（出埃及记 3：1；18：1—12）。另一些人认为

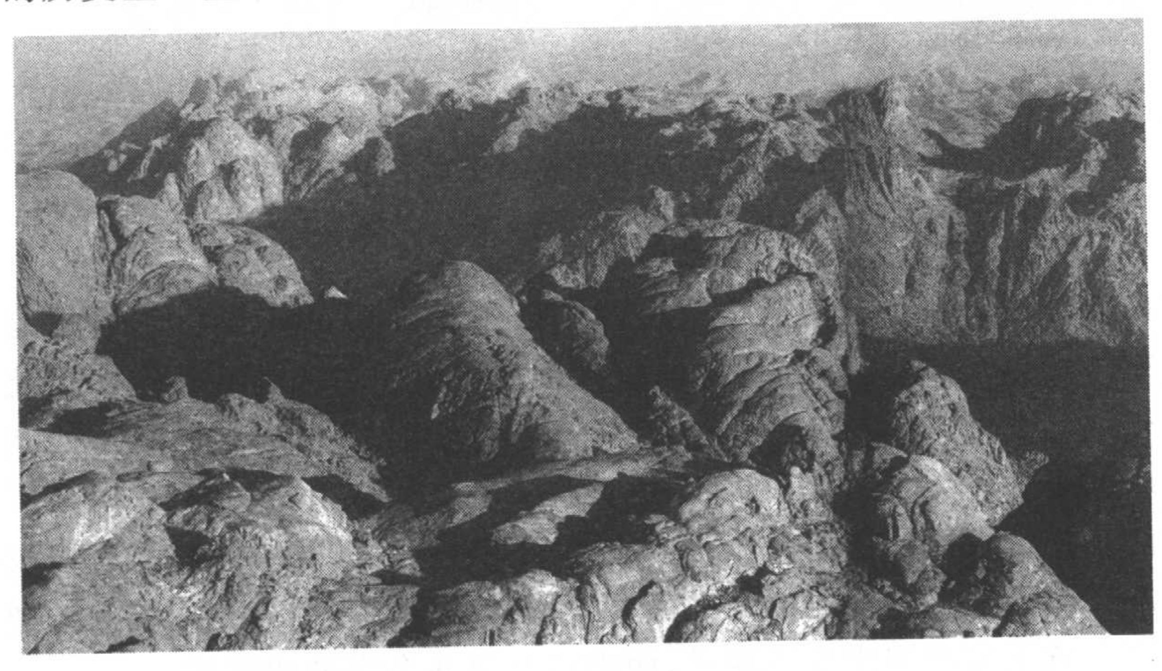


出埃及路线图

西奈山一定位于巴勒斯坦南边的耶倍尔西拉(Yebel Hilal),理由是奴隶们路上遭遇亚玛力人,而按习惯说法亚玛力人住在西奈山以北很远的地方(出埃及记 17:8—16)。仅靠这样的想法难以断定西奈山的确切位置,因为上述两个民族都是游牧民族,他们在某一时期可能住在该地区的任何一个地方。可以肯定的是,旧约描写的这群奴隶在出埃及的时候可能是向南,而不是向东奔逃,因为东边埃及—迦南干道上有许多埃及巡逻兵,而南边只有几个零散的铜矿。

圣　约

出埃及只是故事的开头，这群逃奴直至到了西奈山，才开始明了事情的影响和含义。正如出埃及后来成为以色列民族意识的核心，西奈山上发生的事也成为以色列宗教观的关键成分。这里当时有过一次庄严的集会，会上摩西让出逃的奴隶们认识到，他们应报答耶和华对他们的恩典，他们于是立誓只事奉、敬拜这位神（出埃及记 19：1—24：18）。书卷对上帝临到圣山时的情景描写得颇具戏剧性，而且惊心动魄，但这令人生畏场景的中心，却是上帝对以色列的应许，以及以色列领受应许的同时应尽的义务。上帝在这些受奴役的人们还浑然不知的时候，就在关照他们，为他们忧心。逃离埃及是上帝对他们旨意的高峰。对这一重大事件的记忆，及民众对事件的反应，后来主导着以色列的民族生活。这就是旧约赋予"圣约"的含义：它是一个协议，它提醒获得自由的奴隶，上帝为他们做了大事，并要求他们以忠实遵行摩西以上帝名义颁布的律法作为报答。有些出人意外的是，这些诫命基本是道德上的要求，而不是只关注奴隶们是否履行崇拜等应履行的宗教义务。两者之间孰为真正的信仰，在以色列后来的历史上一直争执不休。旧约的主题则是，在耶和华看来，诚信无伪



图为西奈山脉。在这里，耶和华与以色列人立就圣约。

和坚守公义比形式上的宗教礼仪重要得多。十诫则概括了这些价值观(出埃及记 20:1—17),它在很多重要方面,可以说为后来的以色列社会生活构筑了基础。

有一时期,人们曾觉得出埃及记等书卷里的道德理想过于先进,不可能出于摩西生活的原始时代,它一定是后来在编辑这些故事的过程中,加给以色列历史的。那应该是大先知时代以后的事。在 19 世纪,很多人支持历史进化论的观点,想像人类的道德一定遵循生物进化的原理,由低级向高级演进。先知们的道德敏感度既如此之高,依照进化论的理论,他们前辈的操守和道德标准一定粗鄙得多。20 世纪前半叶,这种认识在哲学上被第一次世界大战及后来的纳粹大屠杀暴露出的人性残忍地抹杀了,两次世界大战充分说明,高度发达的现代人是多么容易堕入野蛮行径之中。人们对亚甲、苏美尔、埃及和其他古代文明时代的生活了解得越多,就越发现,他们的道德水准很高。而旧约民法中的公义概念,至少与年代离它最近的《汉谟拉比法典》(约公元前 1700 年)中的十分近似。有些学者认为,旧约律法(必然法则)特有的宗教、道德要求可以追溯到人类最初的年代。以色列宗教生活的一个重要内容就是每年秋天的节期,每逢这个日子,他们都要纪念并重温与上帝之约。在节日里,以色列民纪念上帝为他们成就的事,提醒自己因之负有的责任,并重申对上帝的忠诚。在庆典上,人们要背诵十诫和出埃及记中相关的律例。以色列相当早期的故事中就有在庆典上重温圣约的记载,因此我们完全有理由认为,高尚的道德理想那时就有。基于圣约的理想从以色列经历上帝之初就开始了。

奔赴应许之地

出埃及记、利未记、民数记和申命记的相当大部分记载,都涉及以色列奴隶赢得自由后,从埃及经旷野的漫长跋涉,来到最终定居的迦南地。如同以色列早期故事中的其他内容一样,所有这些,都是事件发生数世纪后,人们从后来的政治、宗教环境下的角度,编辑成为现有形式的。但从叙述里,我们仍可以窥见当时人们所面临的是怎样的挑战。以色列像许多民族生成时一样,起初也是一群难民,在他

们离开埃及的时候，其他人也加入进来。西奈山上发生的事，是这混杂人群开始凝聚成为单一民族的第一步。在向自己的目的地进发的过程中，他们在旷野中经历了许多艰难险阻。这些难民不但要学着在实际生活中实践出自己刚刚建立的信仰，还不时地遭遇和其他游牧族群的冲突，这些族群也向往建立自己永久的家园。这些零星的政治和军事冲突并不是故事的中心内容，贯穿一切的是摩西对上帝的信心，以及他推进事业的决心。尽管摩西在有生之年没能踏上最终属于自己民族的土地，但他对民族自决的最后成功从没有怀疑过。他像前辈亚伯拉罕、撒拉和他们一家一样确信，他们生活的方向，以及出埃及的奴隶及其后代的未来，不是靠没有人格的社会、政治力量的怜悯，而永远都在慈爱、全能的上帝的看顾和保护之下。摩西说道："以色列啊！没有能比上帝的……谁像你这蒙耶和华所拯救的百姓呢？他是你的盾牌，帮助你，是你威荣的刀剑。你的仇敌必投降你，你必踏在他们的高处。"(利未记 33:26,29)



以色列人行过旷野的时候，成群的鹌鹑成为以色列人食物来源之一。埃及人也把鹌鹑当食物。壁画中，埃及人在网捕鹌鹑。

亚伯拉罕、撒拉及其家族是否确有其人？

在20世纪的多半个世纪中，旧约学者们倾注心血最多的问题，就是如何凭借创世记所述的时代、地区所发生的大范围事件，来理解以色列祖先的故事。早在19世纪末普遍形成的一种见解认为，这些故事不是虚构的，就是人类模糊记忆中的部落世代的事迹——甚至是远古神话时代的故事，后人将其演绎成为几个人的故事。在这种观点看来，亚伯拉罕、撒拉、雅各等人（学者们习惯称之为“族长”，里面当然也有妇女）不能视为真人，他们只是以色列成为真正意义上的民族之前，各社会、宗教运动的人格化代码而已。

随着20世纪的推进，人们越来越清楚地看到，事情不是那么简单。随着人们对与该地区铜器时代（公元前2000—前1500年）生活状况了解的增加，事实也越来越清楚。不管我们对故事的细节做何评价，旧约里这些人物的生活方式和他们从事的活动，与对当时、当地情况的权威看法相吻合。马里和努济考古发现的古代文献使人惊异地看到，当时是一个富有创造性的文化革新时期，革新发起人的背后是一个历史悠久的文明。到了20世纪中期，已经有越来越多的学者得出结论说，创世记“族长”的故事描写的是真人真事。当时的一位主要旧约学者约翰·布赖特(John Bright)声称：“我们可以信心十足地断言，亚伯拉罕、以撒、雅各是真实的历史人物……他们是公元前第二个千年前几个世纪向巴勒斯坦迁徙的半游牧移民潮中的一部分。”经过进一步的研究之后，很少有人再用这样肯定的语气发表自己的意见了，这至少是因为我们如今看到，问题比当时设想的更复杂。不过，当时声称创世记中的族长都是真实人物时的那些证据依然成立，不过这些证据应当放在更广阔的背景之下考察，这里仍值得我们对其做一综述。

姓　氏

从语言学上讲，与亚伯拉罕、以撒、雅各等人名形式相近的名字

在古代文献中多有发现。公元前2000年左右,这些人名在美索不达米亚北部的亚摩利人当中尤为常见。创世记中其他为人熟知的名字,如,他拉、拿鹤、西鹿、便雅悯、利未、以实玛利等等,在那里使用得也很普遍,但不都是人名,有时以地名出现。当然,圣经以外的文献里出现的这些名字,指的不是旧约里提到的以色列先祖,但这些巧合确实说明,这类的名字在公元前第二个千年中是很常见的。

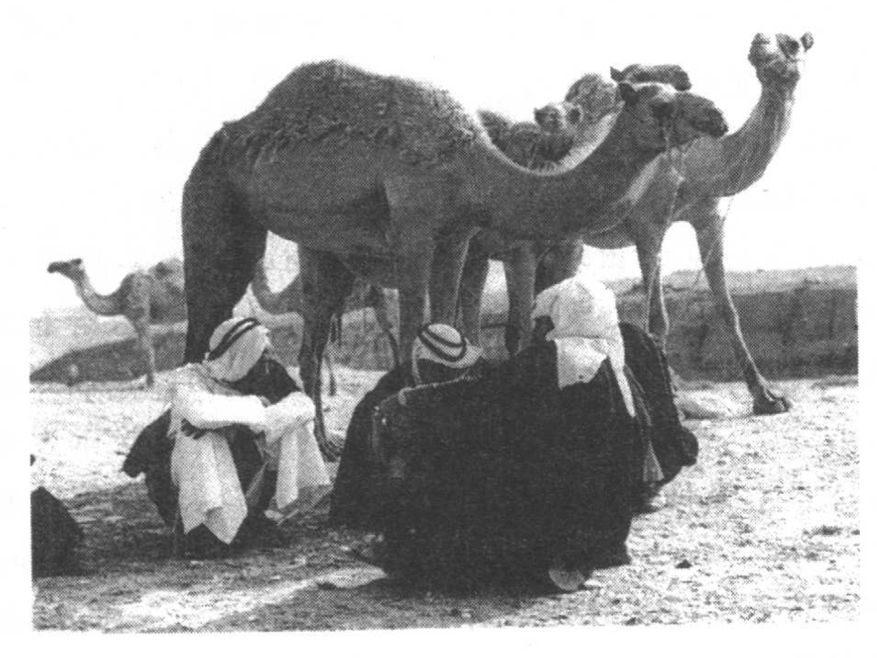
生活方式

《西努赫传说》(*The Tale of Sinuhe*)写的是公元前1900年左右的一位游牧民首领,在很多地方与亚伯拉罕家的故事有相近之处。这个家族首领像亚伯拉罕(创世记14:1—16)一样,曾同几个王的联盟交战。旧约中提到的几位国王的名字也是当时典型的人名,当然,我们无从将其他材料中的人名与亚伯拉罕曾交战过的国王的名字联系起来。但有充分的证据显示,创世记里描述的游牧生存方式,在许多方面的确反映出其他材料中公元前第二个千年初的生活形态。特别是马里(Mari)的出土文物表明,当时的很多部族都在四处搬迁,视环境而采取或游牧、或定居的生活方式。这些流动人群与住在城镇、村落里的人基本和睦共处,他们在商品和服务上有互补关系,他们共同反对的是更大的城邦对他们施行集权化控制的政治企图。所有这些内容都见于创世记的叙述之中。以色列的祖先通常在较小的居住点附近支帐安营(创世记12:6—9;13:12—18;33:18—20),有时长住到甚至能种庄稼(26:12),在生活来源特别拮据的时候,他们还会在一段时间内住在城镇里(12:10—20;20:1—18;26:6—11)。有人说,比这晚些时期,在创世记所说的活动地域,游牧民则不可能暂时安家,因此,他们声称的内容是支持创世记叙述总体可靠性的间接证据。

风俗习惯

被认为属于这一时期的社会及法律习俗,与后来以色列主张的往往不同。比如说,利未记18:18的律例严禁一个男子娶两姊妹为妻,而雅各早先就是这样做的(创世记29:15—30)。就连亚伯拉罕

也娶了同父异母的妹妹为妻(创世记 20:12),这在后来也是受禁止的(利未记 18:9、11;20:17;申命记 27:22)。这些与后来以色列律法相违的事例留在了早期故事里,这似乎说明,把故事变成文字的人,并没有想把古代的事与自己时代的做法混为一谈,而只是要把自己继承来的传统故事,原样地传给后代。



创世记描写的游牧生存方式,完全符合考古发现描述的公元前 2000 年初当地的生活图景。

这个总体印象被努济出土的法律文献印证了,文献中的习俗解释并演示出旧约故事里某些本来看似含混不清的部分。比如说,亚伯拉罕的妻子撒拉不能生育,为了得孩子,她就把自己的使女夏甲给丈夫为妾(创世记 16:1—14)。努济文献显示出,某些婚约要求不生育的妻子为丈夫提供夏甲那样的替身,而且女奴一旦有了孩子,努济法律就不准主人休她了。这一惯例在文化背景上,为亚伯拉罕为什么不情愿送走夏甲和以实玛利提供了解释(创世记 21:9—13)。在努济,另一个保证无子女的夫妇不致没有继承人的办法是,将一个奴隶过继为儿子,他将来有可能继承这对夫妇的产业;但如果后来这对夫妇又生了儿子,过继的奴隶便会失去继承权。亚伯拉罕在担心奴隶以便以谢成为自己的继承人的时候(创世记 15:1—4),可能指的就是这种习俗。雅各的故事里出现的另一些社会惯例,在努济文献

中也有记载。这类的事实看来使人不得不相信，亚伯拉罕、撒拉及其后代的故事应该被理解为，平铺直叙公元前第二个千年初的人和事，这样才最讲得通。但对此也有不同的说法。

时代的错位

创世记故事的某些内容与铜器时代中期的历史环境明显不符。比如说，我们清楚地知道非利士人（创世记 21:34;26:6—22）和迦勒底人（创世记 11:31；15:7）在亚伯拉罕的时代还都不存在。在早于公元前 12 世纪的年代，骆驼（创世记 12:16；24:35；30:43；32:7、15）的使用也不普遍。出现零星的时代错位现象，其原因并不难解释，它们可能是初次用文字记录故事时出的纰漏，记录者和编辑者很容易在处理年代久远的故事时反映出自己时代的知识和经验。这些不合时宜的事物甚至可能是有意写进去的，为的是暗示古老的传统故事仍然适用于变化中的世界。无论怎样解释，这些事例都突显了一个事实，那就是创世记故事的形成，是经过了代代相传和改编，我们现在读到的是经过长时期的再诠释之后的产物。因此，在理解这些故事的时候，需要把再诠释的过程考虑在内。同时我们也不应忘记，长年的流传本身不能决定故事的类型。公元前 2000—前 1200 年间所发生的事，完全可能在许久之后才被后人记录下来，而从根本上不失其作为历史的价值。特别是那些口口相传，经过多代之后终于见诸笔端的故事，更是如此。世界文学中实在不乏如此实例，尤其是在非西方环境中保留下来的文字里。叙述中偶有的时间错位，并不能使这种观点失去说服力。

解释不同文化中的相同事物

一些学者用努济和马里出土的证据来证实亚伯拉罕及其家人基本上是历史人物，该做法受到了非议，尤其是在证实的方法上：

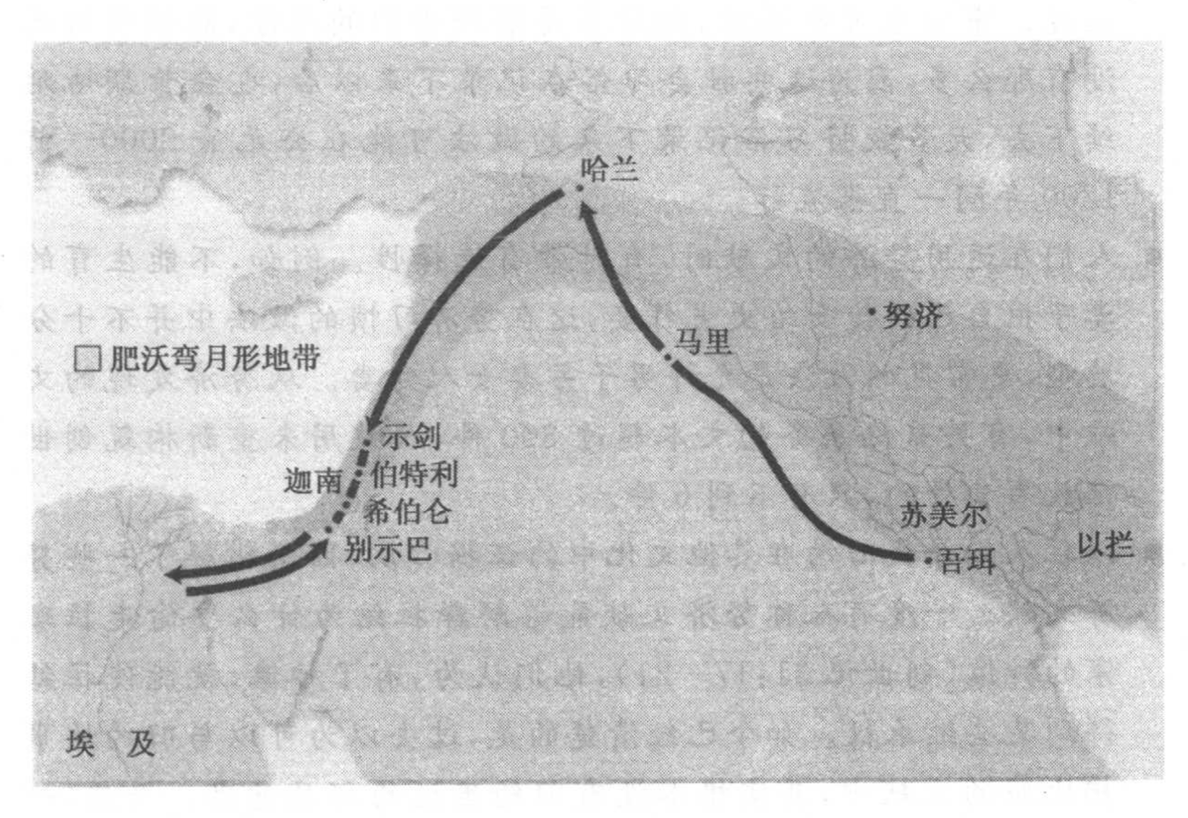
- 其他文化中出现的相同事物必须来自与希伯来人祖先直接相关的时间和地点，才有理由说它们与这些人物有关，并能解释旧约原文。按此说法，地点倒不成为问题，因为马里和努济同属创世

记故事明显所指的地区。但时间就是另外一回事了。有人称这些发现的年代是公元前2000—前1800年间的族长时期，而出土的努济文献最早的也是公元前1500—前1400年间的。反对的意见可以说，像创世记那样描写的社会习俗都不会是空穴来风，一般经过了很长时期的演化过程，因此在记录下来之前很久肯定存在过。事实也可能如此，但这多是解经者们的想像，能证明的就没有那么多，因为这些社会习俗在记录下来以后，也会长期地延续下去，大多数将习俗记录下来的做法可能在公元前2000—前1200年间一直很流行。

- 人们在运用努济的文献时，有时带有选择性。例如，不能生育的妻子把自己的使女给丈夫作妾，这在努济习惯的做法中并不十分典型，更常见的做法是允许男子另娶女人为妻。从努济发现的文献中，有关家庭事务的文本超过300件，而被用来重新构筑创世记故事背景的，只有不到6件。
- 以往人们寻找旧约在其他文化中的证据心切，因而错解了一些努济文献。一度有人称努济文献能够解释拉结为什么要偷走拉班家的神像(创世记31:17—21)，他们认为，有了神像，就能使拉结得到某些继承权。如今已经清楚的是，过去以为可以与旧约故事相比照的文献中，其实根本没有旧约里说的那层意思。当然，一个错误的比照不能说明其他比照都是错误的。但这应当提醒我们，经过许多世纪之后，此类比较要做得准确是很困难的。困难部分在于，努济文本是法律文献，而创世记中对社会和法律实践只是偶有描述。在这种情况下，若是硬让不相干的外部证据来填补我们认识的空缺，就未免太轻率，而且可能是牵强附会了。

由此我们清楚地看到，有些学者过去下的结论太多，在族长们的具体年代问题上尤其如此。但我们同时也清楚地看到，创世记所描绘的与后来以色列的生活有着很大差异，却与公元前第二个千年里该地区的生活状况有着重要的相似之处。对亚伯拉罕、以撒和雅各家族故事之历史背景的理解，都必须将这些相似之点考虑在内。这就是为什么不少学者至今依然相信，不管有哪些问题还有待解决，理

解创世记的故事应当从一个假设开始,那就是,故事大致准确地叙述了它们所描写人物的活动。而事实上,我们目前最能够肯定的是,这些故事的描述,与中、晚期的铜器时代(约公元前 2000—前 1200 年间)新月形肥沃地带出现的人口大迁徙相对应。沙漠上的部落当时正在向肥沃地带迁移,在这富庶地区,游牧部落逐水草而居。



亚伯拉罕和撒拉的迁移路线

约 柜

旧约描写的圣约关系,从一开始就借以色列对上帝的敬拜加以表达,他们还在沙漠旷野上的时候就开始这样做了。崇拜当时在称为"会幕"的帐篷圣所里进行,在会幕的中心摆放着被称为"约柜"的木盒子,与埃及的"圣箱"相仿,上饰有宗教象征物,外层包金。约柜在长途跋涉中需要时常搬动,所以它的两边各有两个金环,可以用木杠抬着前行。按照旧约最古老的一首诗歌的说法,这可移动的约柜象征着上帝与这些出逃的奴隶同在(民数记 10:35—36)。耶和华是

不能以可见的形象来体现的神，不管是塑像还是其他物象，约柜代表的是不可见的耶和华之可见的王位。它以象征的方式使以色列铭记西奈山上的核心事件，并宣称上帝时刻与以色列民同在，而且是他们的惟一向导。约柜与立约之间有着直接的关联，旧约至少有一个章节表明，约柜里实实在在地放着刻有圣约的石版(列王记上 8:9)。

随着时间的推移，约柜在以色列民生活中的重要性也越发显著。以色列最早的两个王——扫罗和大卫——的命运与他们对待约柜的态度联系在一起：扫罗厌弃约柜，耶和华就废弃他；而大卫敬奉约柜，在政治上就获得成功。约柜在耶路撒冷圣殿里的崇拜中也占有重要的位置。诗篇第 132 篇里的祷告显示出，在重申圣约的仪式上，人们抬着约柜在耶路撒冷的街道上游行，然后回到圣殿，象征着上帝再次并永远与这个民族同在。其他诗篇也反映出约柜在圣殿的崇拜仪式中的重要位置，但不一定直接提到约柜。很多学者认为，旧约在使用“万主之主”这一称号的时候，便是暗指约柜所代表的上帝之临在。还有其他一些说法，如“荣耀”，也常指约柜所代表的上帝临在(如，撒母耳记上 4:21—22)。旧约没有暗示约柜最终下落如何，但我们有理由想像，后来在犹大诸王竭力为维护政治独立而不断变更崇拜对象的时候，约柜也可能被当作宗教物品，多次被移出、移入圣殿。所有关于约柜的线索到尼布甲尼撒公元前 586 年攻入耶路撒冷时就断了。

圣约的形式

“契约”的概念在古代并非以色列独有，当时的各种社会行为都靠契约约束，国与国之间的关系尤为如此。仔细审视上帝在西奈山颁布的圣约的法律框架，可以看到它与铜器时代晚期(公元前 1550—前 1200 年)的其他法律文献有几点相似之处。这些文献中最明显的例子是强国赫王国与一些小国订立的条约，其中可以找到与圣约相仿的法律形式，条约中同样也列出了附庸国应尽的义务。中东其他国家在当时也采用这种法律条文，其内容当然多是政治性的。这些相似的法律文件之所以引起旧约学者注意，是因为其中有几个

正式成分在表达上与西奈圣约有共同点：

- **通名报姓** 在当时的政治条约里，国王也像上帝在十诫前言（出埃及记 20:2）中首先表明自己的身份一样，首先报出自己的名姓。
- **历史背景** 接着国王会提示对方，自己对他们的恩惠——通常是某种形式的军事介入。在十诫里，上帝也提醒以色列民他如何在他们意想不到的时候，救他们出埃及（出埃及记 20:2）。
- **给对方的要求** 国王接着为对方规定义务。在政治条约当中，对方承担的多是军事上的义务；而在旧约里，以色列民要履行的是律法所要求的各项。
- **记录在案** 国王与附庸国的约定要记录在案，摆放在适当的位置，并在特定的场合宣读。出埃及记里，十诫虽没有对此做出直接规定，但申命记 27:1—8 里却有类似的指令。
- **见证人** 立好的契约要由证人加盖封印，证人通常由两国的宗教领袖担任。旧约里也有多处为圣约作证的事例：出埃及记第 24 章中“立 12 根柱子”(24:4)也许就是为此目的；约书亚记 24 章所记载的一次圣约纪念活动，中心内容也是将一块大石立在公众场所，作为百姓立誓的见证（约书亚记 24:25—28）。
- **咒诅与祝福** 国与国立约之后，会祈求神灵对遵守条约者赐下祝福，对无视条约者降下灾祸。旧约申命记也列出了一长串咒诅与祝福的条款（申命记 27:11—28:68）。

上述共同之处并不说明，耶和华与以色列立约时有意识地参考了同期法律文件形式，而且也无法找到西奈之约与上述政治条约之间的直接联系。尽管从旧约里不难找到世俗契约的如上成分，但旧约没有一处文字同时具备所有这些成分。事实上，以色列人明白自己是与上帝，而不是与军事强国立约，因此在圣约的理解和表达上，都加上了特有的成分。不过，有迹象表明，以色列熟悉当时的政治盟约形式，并且曾与基遍人立过相似的盟约（约书亚记第 9 章）。再有，西奈山上发生的事，也用晚铜器时代广泛使用的文字形式记录并保留下来，而铜器时代晚期又无疑是以色列民族形成的年代。这些都

可以证明，无论尚存在什么其他问题没有解决，以色列独特信仰的起源可以追溯到其民族意识形成之初，这一点是相当可信的。

出埃及、征服迦南地的年代

以色列民族形成的年代问题，是当今旧约学者争论最激烈的问题之一。在这个问题上存在着众说纷纭而相互排斥的观点。有些人信心十足地用圣经里出埃及、进迦南地的叙述作历史调查的依据；另一些人完全抛开旧约叙述，认为那是后人的创作，特别是大卫王室企图为自己写出历史悠久的家谱时写成的。在此两者之间，关于这个问题凡能想像出的看法应有尽有。于是，究竟应当如何定义这些事件的年代，就没有轻而易举的答案了，而且还有不少学者说，这样做只是浪费时间。界定出埃及和征服迦南地的年代自然牵扯很多复杂的问题，其中一些基本问题也存在着含混不清的地方，包括"征服"本身的性质是怎样的等等。这个问题，我们会在下一章讨论以色列在迦南何时以可辨认的民族出现时加以探讨，这里我们要观察的，只是对出埃及年代各种看法的依据。

到目前为止，人们认为的出埃及年代，从公元前第三个千年到公元前 12 世纪，众说不一，不过有三种说法得到的支持比较广泛：

- 有人把出埃及定位在公元前 16 世纪中叶，希克索斯家族被逐出埃及的时候。这种看法由来已久，公元 1 世纪的犹太历史学家约瑟夫就把希克索斯家族被逐，与以色列人出埃及相提并论(《驳阿皮翁》1.16)。这固然是惟一一次为人所知的亚裔人口大规模从埃及向迦南方向迁徙的时期，该说法尽管有吸引力，却难以站得住脚。因为依此说法，就意味着扫罗、大卫统治下的以色列国形成之前，又有 400 年的时间无从交代。
- 还有人从圣经本身的纪年方法出发，把出埃及的年代定为公元前 1440 年。但从几个方面看，这种年代定法也有它的问题，特别是这种定法难与初期以色列的考古发现相符，且使士师时代的时间跨度过长。

- 人们最广泛接受的出埃及时间大约是公元前1280至公元前1240年。这样的界定看来与考古证据相符，同时也与其他文献里谈到的（乃至约旦河以东）同期迦南人口移动与新定居点相吻合。

学者们在确定出埃及的年代时使用的编年证据，归结起来有三种类型：一是圣经的记载；二是各种文字遗存；三是迦南的考古发现。这些并不总是指向同一个方向，因而造成了对此问题的意见纷纭。

旧约所指的年代

依照列王纪上6:1的说法，所罗门在他作王的第四年开始修建耶路撒冷的圣殿，即"以色列人出埃及地后四百八十年"。按这种说法从所罗门时代推上去，列王纪的编者认为出埃及应当发生在公元前1440年。然而，即便是旧约本身也不总是支持这个年代：

- 士师记中有多处表明了历史年代，把前后士师统治的年代相加，得出出埃及与所罗门当政年代之间至少有554年。当然，我们不敢肯定士师们在年代上是否属相互衔接的关系。他们主要是地方领袖，因此在年代上可能有多处重叠，倘或如此，士师记所表明的实际年代之和，就会比554年短得多。再者，所谓"四十年"在这些叙述中往往是象征说法，传统上指的是从一代人到下一代人之间的时期，也许根本就不是精确的时间长度。
- 在路得记末尾的家谱里，所罗门与拿顺——出埃及时代所罗门的先祖（民数记1:7）——之间只有六代之隔。一般说来那应该是大约200年的时间，但这里和圣经其他家谱一样，有些辈分也许没有写进去。
- 按照出埃及记12:4的说法，以色列人的部落在离开埃及之前，已经在埃及居住了430年之久，这就意味着，出埃及的年代可能是公元前1250年左右，说明约瑟是在希克索斯家统治埃及的时代去埃及的。这样的说法至少听来比本土统治者器重约瑟这样的外来人更可信。这样计算会排除出埃及是在公元前1440年的传统看法，原因是在这上面加430年，所得年代使约瑟比他在亚伯拉罕的故事里所代表的辈分之可信年代要早很多。但是，圣经的

证据也不一致，七十士译本就将以色列民在埃及和之前在迦南的时间都包括在430年之中了。

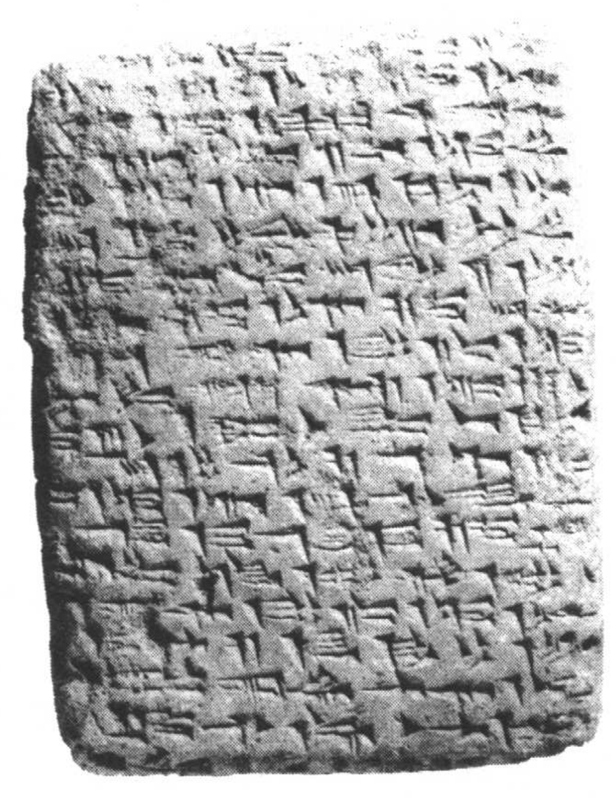
惟一合理的结论是，年代界定在旧约里并不统一，列王纪上6:1所指的年代尤其成问题。原因当然很可能是因为旧约从来也不是严格意义上的编年史。数字480是12和40的乘积，它也许只是用来表明12代人，或是很长一段时期。目前我们只能说，就圣经其他能衔接起来的年代上看，出埃及应该发生在公元前13世纪。

其他文字记载的证据

阿玛纳书信(*The Amarna Letters*)是学者们用来说明这段时期的一个特殊信息来源。这些书信用楔形文字刻在一系列柱形泥版上，文字多用当时的外交语言亚甲文。其年代为公元前14世纪早期，是迦南和叙利亚的统治者写给埃及法老阿肯—阿顿(公元前1369—前1353年)及其前任阿蒙霍特普三世(公元前1398—前1361年)的书信。这些书信的特别之处在于，作者都在抱怨一群所谓"阿匹鲁人"(apiru，也有时拼写成为hapiru、habiru和aperu)的骚扰，他们类似战争的活动为该地区带来了紧张和混乱。"Apiru"在语言学上可能与"Hebrew"(希伯来人)有关，但也不能简单地把这些人与以色列人初到迦南的故事看作是同一件事。至少有一封书信中提到，阿匹鲁人先前是奴隶，在书信作者看来，当时的情况是，处于迦南社会外围的一群下层人，想要为周围的穷人提供一聚会地点，如果目的达到，他们就可以在那里煽动某种形式的社会革命。在我们接下去考察约书亚记和士师记的时候，就会发现这仿佛是以色列文化诞生时引起的躁动的一个侧面。

公元前1500至公元前1150年间埃及各类文献提到的另一个游牧族群是"沙苏人"(shasu)，对这个族群生活方式的描绘，与旧约对早期以色列人生活的记载颇为相似，他们作为游牧民在埃及人的聚居地时进时出，有时与当地居民相安无事，有时有小冲突发生，还有时被捉去作奴隶。

不少学者声称，阿匹鲁人和沙苏人(或两者之一)就是后来成为



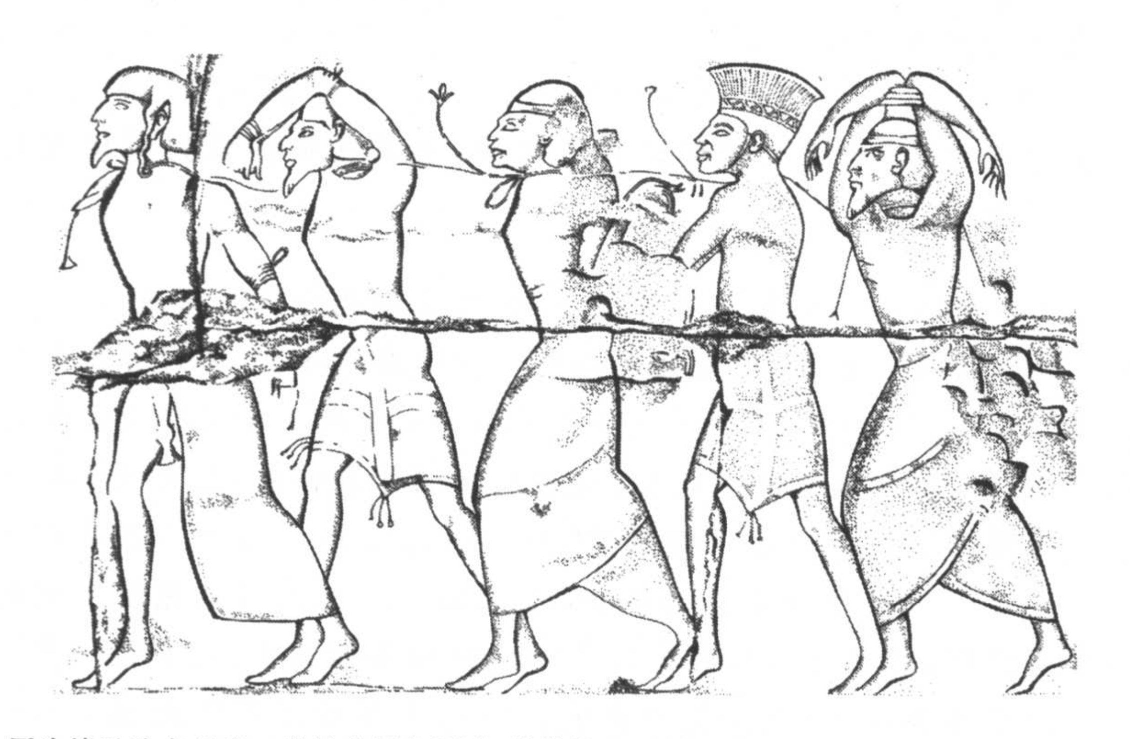
阿玛纳书信是刻在泥版上的楔形文字。这些书信表明,在以色列人定居迦南之前,埃及及其邻国曾经历了一段不安宁的时期。

以色列的人群里的一部分,不过这些记载的主要价值还在于,它们显示出,出埃及记描写的那类人口迁移,看来反映的是铜器时代晚期埃及、迦南边境发生的真实情况。倘若这些记载果真与旧约相关,它们所支持的出埃及年代应该是公元前13世纪。

考古的证据

出埃及记1:11提到两座埃及城市——比东和兰塞,称它们是为埃及国王储备供给的城市。其实比东是一座古老的城市,其中最精美的建筑是兰塞二世法老(Rameses Ⅱ,公元前1290—前1224年)修的神庙,在那里,除此之外没有找到更古老的法老建筑。兰塞城一定是兰塞二世的国都,是在古代都市塔尼斯(Tanis)的基址上兴建起来的。塔尼斯可能曾经是希克索斯家族前1540年被逐之前一个世纪里的国都,以后各朝代都以第比斯为都(只有阿肯—阿顿法老除外,他的国都离塔尼斯更远)。所有这些看来都支持出埃及发生在公

元前 1290 年以后的说法。后来的法老迈尔奈普塔(Merneptah)统治期间的证据表明，出埃及可能发生在公元前 1240 年之后，这位法老记录了公元前 1220 年迦南各部族受侵袭，且提到“以色列”是迦南人口中可辨认的一部分。



图为埃及法老兰塞二世神庙里的浮雕，描绘的是不同民族的奴隶，显示出埃及军事活动的范围。图中，左起分别为利比亚人、叙利亚人、赫人、非利士人，以及另一个叙利亚人。

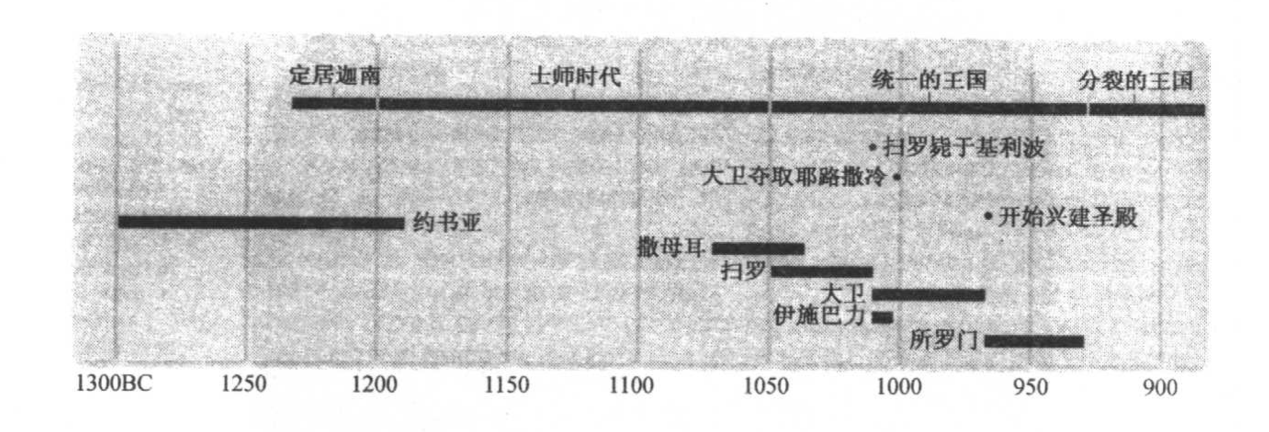
迦南考古本身反而没有那样明确地表明出埃及的年代，对这些考古发现，学者的解释也莫衷一是。在下一章里，我们将会用相当的篇幅来讨论其中各种不同的见解，但在关于出埃及的年代问题上，有几点要预先提请读者注意：

- 曾有一度，将出埃及的年代定在公元前 15 世纪末的说法占绝对优势，那是由于考古学家约翰·加斯顿得出结论说，约书亚征服耶利哥的年代不晚于公元前 1400 年。加斯顿的确挖掘出了耶利哥城墙和其他建筑的遗迹，他认为这些遗迹为旧约中的故事提供了清楚的证据，甚至连其中的细节都证明了。可如今人们了解到，他对考古发现的解释欠妥。
- 其他大部分考古现场的挖掘也出现同样的情形。公元前 13 世纪

迦南遭到大破坏的证据众多，但都不太能与旧约的故事发生积极的关系。不少考古证据确实显示出，大破坏过后，原先迦南城邦先进的文化被更原始的生活方式所代替，一些学者于是把这当作以色列入侵的证据。而实际情况是，因为没有人知道该时期以色列文化的典型特征究竟是什么，人们仅是凭着自己的推断，说这一原始生活方式可能属于以色列人。总之，除少数情况之外，提供公元前 13 世纪大破坏证据的城市，都不是旧约最突出描写的那几个。

从所有这些错综复杂的资料中，能做出各式可能的结论，因此最保险的说法应该是，我们无法确切地为出埃及定年代，不过参与讨论的多数学者倾向于与将年代定于公元前 13 世纪。在所有这些努力中发现的不确定因素颇多，以至越来越多的学者怀疑，为出埃及定年代的问题是否提得合理。按照这种思路，我们寻找的就不应是以色列各支派一次性征服迦南的证据，进入迦南地就应当从完全不同的角度去理解：要么是后来成为以色列民族的各部族中，只有某一支参与了出埃及事件；要么是把以色列民族的生成看成是迦南社会内部的变化。要考察这些与出埃及有关的可能性，也不能不考虑约书亚记和士师记对以色列人征服迦南的说法。

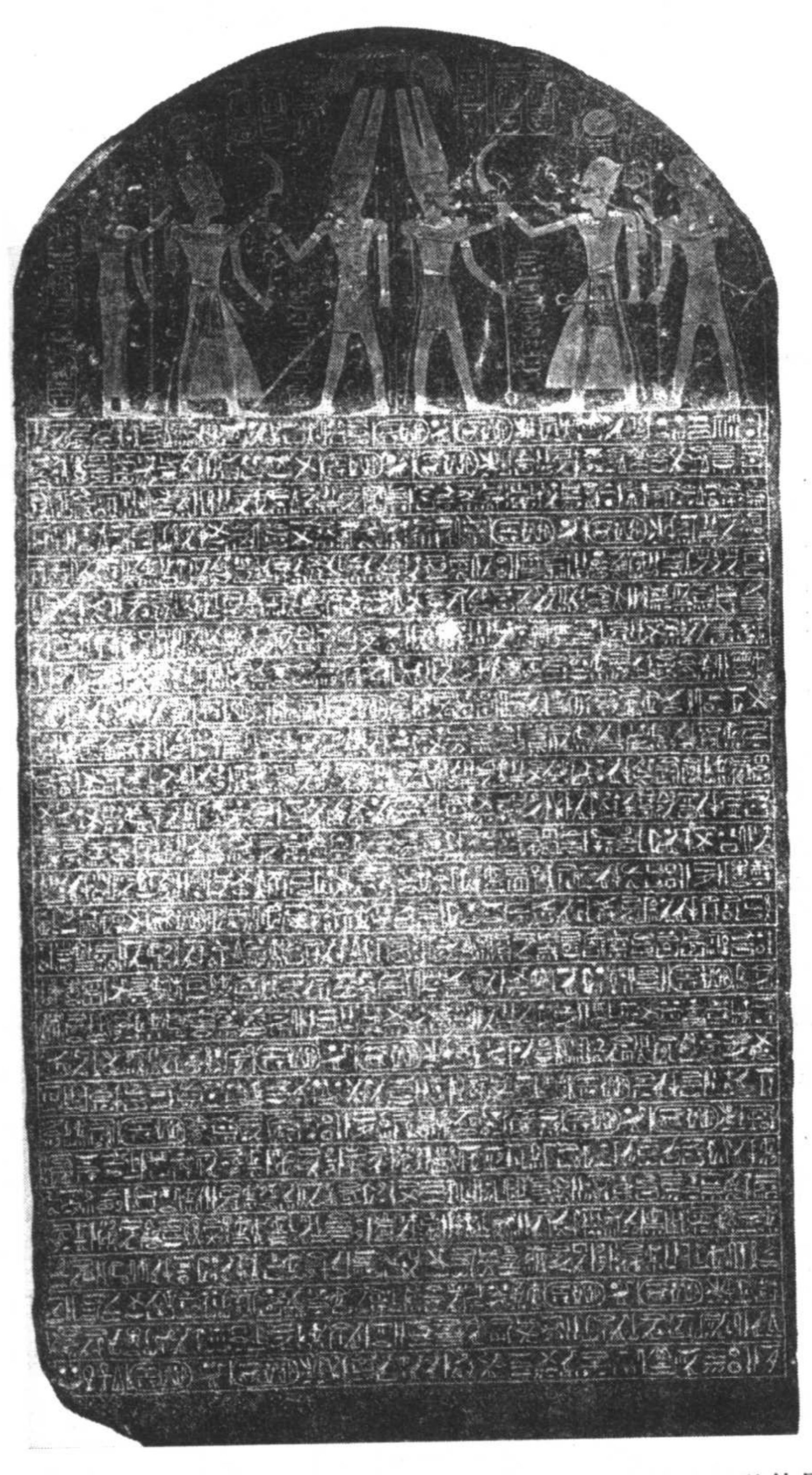
第三章　流奶与蜜之地



迦南和它的历史

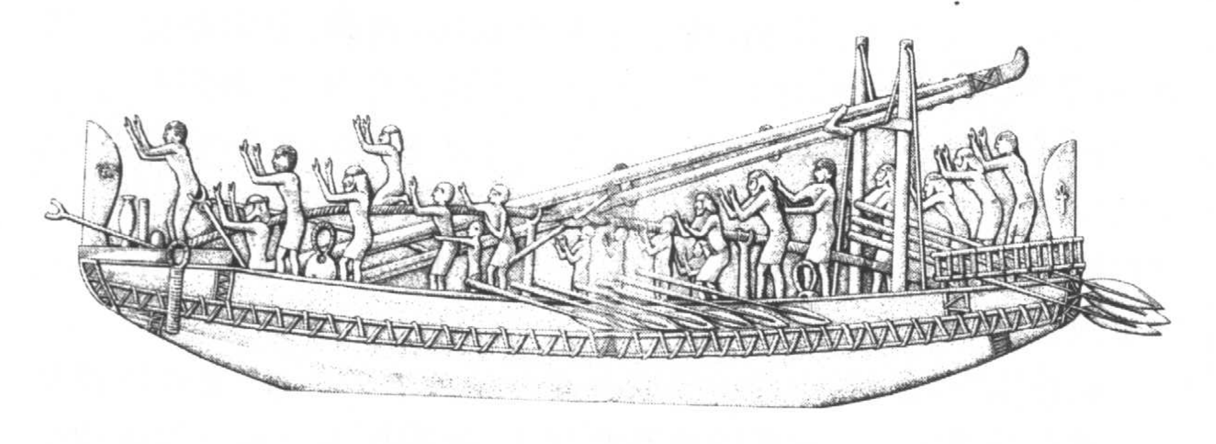
迦南有着悠久而灿烂的历史。叙利亚北部的埃伯拉出土的历史文献证明，此地在公元前 2300 年就有着不少重要的城邑，其中的耶利哥在公元前 9000 年就已存在，可能是世上历史最悠久的人类聚居地。在公元前的第二个千年里，埃及通过为数众多的当地统治者统治着迦南地。古埃及当时的记载以及各处的考古发现都显示，这些人口密集的城邦有着复杂的管理体制，迦南中部最肥沃地区的城邦尤其如此。每个城市都独立而自给自足，它们都有自己的领土和统治者。城市与城市的间隔有时只有五公里，但每一个国王都直接对埃及负责，而不从属于邻邦。这是埃及政策的一个主要组成部分，它能最大限度地缩小地方联合起来挑战埃及统治者的可能性。在古代，对于任何一个在该地区占主导地位的大国来说，迦南地的战略位置从来都很重要。古埃及与美索不达米亚之间的主要贸易通道穿迦南而过，最有影响力的小城邦也都集中在从埃及到叙利亚的干道两旁，目的是要保证战略要地都掌握在埃及信任的属国手中，以维护埃及自身的安全。但是山区的组织就往往不那么严密，因为愿意住在

那里的人本来就不多，而且城市若建在山上，自给自足所需的土地就多得多。因此，游牧部落更容易出没在迦南的这些偏远地区。



图中石碑为埃及王迈尔奈普塔征伐迦南之后所立。碑文是圣经以外最早提到“以色列”的文字。

到了铜器时代晚期之末，古埃及的势力削弱。公元前 13 世纪末，“以色列”作为民族的名称首次出现在圣经以外的文献中。埃及法老迈尔奈普塔（公元前 1213—前 1203 年）对迦南进行军事征伐后，曾立碑标榜自己的业绩，碑文列举他打败的民族说：“亚实基伦人被战胜；基色人被俘虏；亚诺阿人不复存在；以色列被摧毁，其种子尚存。”碑文的用语对于认识该时期的以色列颇为重要，它已跻身迦南诸强，表明已是一种不可忽视的势力。在军事上也不例外，这个“以色列”还有可能是反抗埃及联盟中的一支力量。不过碑文的措辞中也暗示说，亚实基伦、基色、亚诺阿都是有防卫能力的城邦，而以色列则是个组织松散的族群，或许并没有自己固定的疆界。



以色列人进入迦南地之前的几个世纪里，埃及曾攻打临近国家，并掳战俘为奴。阿布西尔（Abusir）神庙里的这幅浮雕表现的是，埃及的越洋战船满载叙利亚战俘而归。船上的桅杆已落下，三只舵桨也已收离水面。

埃及卡纳克（Karnak）神庙的四幅系列浮雕为以上碑文做了补充，浮雕从视觉上表现了上述三个城邦和以色列人。人们过去认为浮雕作于兰塞二世时期，而如今认为它是迈尔奈普塔时期的作品。这是已知表现以色列人的最早视觉艺术作品。有意思的是，浮雕上以色列人的服饰与其他迦南人一样，并不像游牧人“沙苏”；也就是说，至少这一群以色列人不是游牧民，而是土生土长的迦南人。

迈尔奈普塔对自己军事成就的乐观事后证明是错误的，埃及在该地区的势力不久便瓦解，它所支持的迦南城邦强大联盟也很快失控。没过多久，整个迦南地就分别被四五个统治者瓜分，他们都是迦南地的新移民，以色列肯定是其中的一个族群，非利士人是另一个。

公元前13和公元前12世纪之间,埃及的历史记载提到迦南地有至少两次不同的"海民"移民潮,它们都对埃及在当地的统治形成了威胁。第二次移民潮中最突出的是非利士人,他们不是"海民"中的惟一的族群,此外还有帖克人、舍克勒施人、丹炎人和威士尼什人,旧约里没有提到这些民族。"海民"来自克里特岛或希腊以东的爱琴海沿岸,他们被征作雇佣军,帮助防守迦南各城邦。兰塞三世(公元前1198—前1167年)的神庙碑文中说,这些人当中不仅有士兵,也有妇女、儿童,表明他们不仅是军队,而是正在寻找定居地的大群人口。非利士人后来作为以色列的劲敌在圣经里出现,他们那时也在为赢得迦南地而拼杀。他们的主部最终在沿海地区定居下来,并采用了埃及人在迦南的政治体制,建立了五个城邦:迦萨、亚实基伦、亚实突、以革伦,还有迦特,他们后来还为整个地区命名(巴勒斯坦)。但在我们所说的较早时期,非利士人只不过是在迦南地争取生存空间的几个族群之一,这些族群中也包括以色列人。如果说后来的以色列民族是由各方人群汇合而成的话,可以想见,原来"海民"中的一些人也被包括了进来。

最终以"以色列"出现的民族具有一个显著的特征,它可以说是一种状态的概念。在迦南的原有政权下,政治权力总是与城市的拥有相关;反过来说,真正的权力总是掌握在少数几个人手中。而在西奈之约影响下形成的以色列,却植根于对人类社会完全不同的认识,其中没有等级制度存在的余地。在一群奴隶的故事基础上形成的国家里,其集体身份很难容许某个人享有高高在上的地位,起初他们都是贱民,使他们成为主权国家的惟一原因是上帝的慷慨恩惠。以色列的民族身份从来都是建立在对上帝本性的认识这一坚实基础之上,这一认识不仅在以色列形成期,而且在此后其存在的整个历史时期,都产生了深远的影响。换言之,他们人口中的每个成员都同样重要,每个人最终不是对集权体制负责,而只对上帝负责。

以色列民族的生成

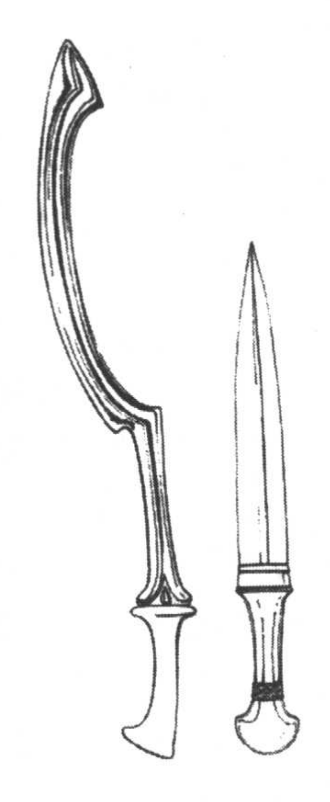
埃及文献和迦南各地的考古发现,都对迦南上述政治生活的变

迁做了很好的记录。公元前 15 到公元前 13 世纪之间，迦南生活的很多方面都发生了巨变。埃及的势力衰落，迦南各城邦较先进的文明几乎为另一生活方式所取代。这一时期过后不久，以色列就以某种可辨认的民族实体的面目出现了。这些都是很清楚的。但除此以外，对于以色列在该时期生成的过程，以及如何将铜器时代末迦南文化变迁的许多不同的资料一致起来，学者们则达不成基本一致的看法。或许惟一可以肯定的结论是，以色列国家在上述环境下之形成，是一个非常复杂的过程。尽管有些资料一直在诱使人们寻找简捷的答案，然而在导致新国家生成的大规模政治、社会运动上，没有简单明了的答案可言。现实可能的是，以色列在不同时期、不同地方用不同的方式，最终在自己的土地上形成了一个民族。圣经本身的故事也描写道，以色列的奴隶们在离开埃及时，大批不同民族的人加入了他们的行列（出埃及记 12:38）；约书亚记和士师记的叙述也暗示说，以色列的产生不是一个单一的发展过程。旧约综合了不同来源的历史叙述。整个 20 世纪里，学者们围绕着如何解释这些成分之间的关系，如何用已有的对铜器时代末至铁器时代初迦南变迁的了解去认识这些成分，而形成了各自不同的理论。每种理论都说能从旧约本身找到根据，可是每种理论都存在自己的问题。如今，围绕以色列民族如何在同期迦南社会、政治环境变化中生成，产生了至少三种主要理论模式。

武装斗争说

粗读约书亚记给人的印象是，经过一系列戏剧性的战斗和占领之后，迦南地几乎一夜之间就变成了以色列的国土。事实上，约书亚记只记载了以色列人夺取几个迦南城邦，而且很明显的是，甚至在约书亚战功显赫的征伐结束的时候，后来属于以色列的大部分土地，也还没有被以色列占领（约书亚记 13:1—7）。尽管如此，约书亚军队的胜利构成了旧约故事的核心成分。许多学者因此认为，以色列各支派之所以能在迦南定居，最主要的原因是约书亚在军事上的成功。

考古证据也常用来支持此说。20 世纪 30 年代，约翰·加斯顿对耶利哥遗址进行了大规模发掘，发现了在他看来毋庸置疑的约书亚攻城(约书亚记 6)的证据：城墙确实是坍塌了，并且也有被焚烧的痕迹。据加斯顿计算，这次屠城发生于公元前 15 世纪之后不久，他已经把出埃及的年代定在公元前 15 世纪，那么以色列军队攻取迦南地的年代刚好与之衔接。但后来的考古研究显示，加斯顿的结论完全是错误的。他按常规程序，参照耶利哥遗址的土层为他的考古发现定年代，但他有所不知的是，历经多少世纪，土丘顶部在那一点上已被风蚀掉了相当大的一部分。因此，他发现遗迹的土层其实比表面看去的低很多，这些文物的实际年代因此比约书亚的年代要早整整 1000 年。除非又有其他文物出土(考古学家尚未完成对整个耶利哥土丘的挖掘)，目前看来，铜器时代晚期该城的重要遗迹已经荡然无存了。



约书亚记中说，以色列人轻易地战胜了迦南人，原因是迦南各城邦没有联合起来。其实他们的武器装备——从铁战车到这些刀剑，都相当先进。

其他遗址上找到的证据更为具体，显示出公元前 13 世纪迦南许多城邑遭暴力毁坏的痕迹。继破坏之后，这些城市里出现了比先前更原始的文化。破坏被指系以色列支派所为，人们的设想是，来自沙漠的游牧生活方式一定不如迦南城邦的先进。不过，这既不能证实考古学家们发掘出的毁坏遗迹是以色列军队留下的，也不能证实破坏一定是外来入侵者所致：因为至少另一种可能性也讲得通，即迦南文明的崩溃或许是由于各城邦间的争斗，使得曾成功统一迦南的埃及势力在当地削弱。再者，后来以“以色列”出现的族群，也不是当时争取在当地赢得立足之地的惟一族群，人们也可以把破坏说成是非利士人、亚扪人或其他什么人造成的。



以色列各支派分得的迦南土地

人们的猜测是很自然的事。而事实上，对以色列人靠军事占领迦南的可能性，考古学家掌握的有用信息实在不多。这就使得有人怀疑，当时是否有过真正意义上的“军事征服”。这些人指出，迦南城邦的武装力量可以轻而易举地歼灭毫无作战经验的游民部落，特别是迦南人拥有像四轮战车一类的先进装备。但这种观点很容易被推翻，原因是当时迦南文明已在走下坡路，更不用说，历史上怀有正义理想的少数人，往往能够战胜组织严密、装备先进的军队，从理论上讲，后者剿灭前者应该不费吹灰之力。以色列早期历史总的来说以军事上的成功为主导，只要不是彻底否认旧约的陈述，就不能完全忽视这一点。但军事成功虽然是旧约里的突出成分，却不是单一成分。约书亚记告诉我们，军事攻势只保证了以色列人在中部山区有了立足之地，后来这些地区成为以色列国土的腹地。迦南更平坦、富饶的地区，如耶斯列平原，以色列当时还没能夺取，而且像耶路撒冷、基色等许多有防卫力量的城邑，仍牢固地掌握在迦南人手里。

和平渗透说

以色列武装占领迦南之说不完整，因此另一些学者提出，大部分甚至全部的土地都是以别的方式取得的，即以色列支派渐渐渗透到迦南社会中，直到最终成为占主导地位的族群。德国学者阿尔布雷希特·阿尔特(Albrecht Alt)特别阐释了这一观点。他先剖析了以色列人作为民族出现前后迦南地的社会结构，指出以色列的社会组织形式与迦南城邦先前的严格等级制度有相当大的差别。阿尔特提请人们注意，非利士人等外来入侵者在最强大的迦南城邦定居后，迫于社会、经济的压力，沿用了迦南原有的国家管理形式。在以色列人就没有发生这种事，因此阿尔特说，以色列人在城邦统治最薄弱的迦南山地一定先订立了自己的规则。他相信，以色列人占领迦南不是靠武装征服，而是逐渐地在那里定居。作为游牧民，他们起初随季节赶着牲畜在迦南各地到处放牧，当他们开始在某地居住稍长的时候，就能够挤入山区等地的权力中心，最终成为定居人口中的首要成分。

这种观点有几点是明显值得考虑的：

- 它与新定居点多建在贫穷山区，而非中心平原地区的事实不矛盾。想要长久定居的游牧民更有可能先在边远的村庄落脚，而不是与强大的城邦在军事上对抗。
- 与考古证据相符，考古发现证明城邦里曾有多次争斗和毁坏发生，而不是单一的大规模军事入侵。
- 埃及文献描写的“沙苏人”其生活方式与阿尔特的假设相对应，有些人解经者说，文献中的有关文字可以理解为，这些“沙苏人”崇拜一位名字近乎耶和华的神灵。
- 旧约本身也提供证据说，有些城市是以色列人通过武装征服以外的手段获得的。示剑就是一例，约书亚没有记录对示剑的军事占领，但在他去世之前，示剑已经是以色列人类似于都市一样的主要活动中心了(约书亚记 24)。考古证据也与此相符，因为示剑没有像其他城市那样，在公元前 13 世纪遭到破坏并因此凋敝。还有的学者让我们注意到，在更早期的旧约故事里，示剑如何被雅各及其儿子们征服。这些学者愿意将此纳入武装斗争的理论，他们想像，以色列人几个世纪后在准备攻打示剑的时候，发现城里住着的也是以色列人，是他们的亲戚，他们也就没有必要大动干戈了(创世记 34;48:22)。不管两种说法中哪种属实，示剑在某种程度上是以色列人以和平方式取得的城市之一。

就总体而言，支持和平渗透说的人数不多。值得怀疑的是，以色列早期游牧生活是否属于阿尔特所说的模式。而且如果按他的说法，很难解释出埃及为什么会在一些人心目中占有如此中心的位置，他们不仅共同经历了出埃及，也作为外来人来到了一片新的土地上，可想而知，他们必有关于自己来源和祖先的传说。

社会变革说

学者们提出的另一种可能性是，一些迦南居民在政治、宗教上投靠了以色列人。耶利哥城的妓女喇合也许就是其中一例(约书亚记 6:22—25)。伯特利城里的有些人也属同一情形(士师记 1:22—26)。基遍人的情形有些特别，他们前来请求加入以色列，约书亚接

受了他们的请求，与他们立了和约(约书亚记 9)。

有些人把这些事例当作证据，说明以色列人之“征服”迦南，在道义上的取胜远多于靠军事实力取胜。更有人断言说，根本就不曾有过实际意义上的“征服”，是某种社会变革把迦南人口变成了以色列人，是一场由道德、宗教的皈依，而非政治原因引发的“农民革命”。持此观点的人指出，西奈之约的故事里对上帝属性的理解，与当地其他宗教、政治信仰体系的完全不同。摩西所说的上帝关爱人，并通过自己的活动使人在世事中受益。而迦南宗教的诸神只是在维持自然界和政治上的现有秩序。迦南诸神是统治阶级的有力支持者，而以色列的神却定意要支持受欺压和蹂躏的人，出埃及事件就证明了这一点。这样，许多迦南农民被这一对人类境况之再评估所吸引，也就不足为奇了。持此立场的学者们对于这些事怎样发生的做出了各种解释：有的说，一些经历了出埃及的人来到迦南，通过出埃及的故事启发了当地人起来革命；也有的说，那是迦南人在本土发起的运动。这种看法认为，后来称为以色列人的族群，不是所有就是大多数都属于迦南人，而所谓“以色列”与其说是一个民族，不如说是一种宗教和政治的意识形态。

这种观点受到的批评是，它为了满足马克思主义的历史观而不顾客观证据。同时它也很难解释，倘若“征服”是指内部社会变革，那么最有“以色列”特征的聚居点为什么仅局限于较贫瘠的山区。如果迦南靠推翻先前的统治者成为以色列，为什么得胜者不占据最好的土地，反而搬到边缘地区？持此观点的人还需要解释清楚，为什么圣经要在字面上讲完全不同的故事？旧约的叙述像是多棱镜，有许多的侧面，关于以色列早期信息，它所提供的内容各异。既如此，若当初迦南内部果真有过这样成功的革命，至少旧约的传统故事中应该有所体现。不过，这种观点倒解释了其他模式感到棘手的一些事实：

- 有证据显明，后来出现的以色列文化有着很强的迦南文化延续成分。我们后面会谈到，乌加里特文献显示出，以色列人早期表达信仰的文字与迦南宗教语言有不少共同之处，而且对迦南诸神的崇拜，在后来的以色列又持续了几个世纪之久。其他两种模式就

难以解释这些相似之处的由来，也难就外来者以色列何以那样快就接受了迦南人的生存方式，提供令人信服的解释。假如以色列人本来就是迦南人，解释就不难了。

- 此说与迦南各城的考古发现也不无相吻合的地方。入侵的军队一般会攻击建筑物和防御工事，而内部变革则多以统治者及其傀儡为攻击目标，防御工事上留下的破坏痕迹就比较少。

士　师　记

虽然约书亚记里有整部希伯来圣经中一些最令人难忘的故事，其中不管是军队之善战，还是个人的骁勇，都令人动容，但催生以色列的征战在约书亚死后很久，依然在继续着。所幸的是，以色列人在推行新生活方式的同时，不需要面对当时的列强。埃及人和赫人的势力正每况愈下，新兴强国亚述羽翼未丰。真正的挑战来自迦南本身，因为以色列各支派在迦南只控制了少数地区。更不利的是，以色列的聚居区域被两大迦南城邦所隔离：他们一部分住在紧靠示剑北边的米吉多、多坍和伯善等城邑四围；另一部分住在示剑以南，从死海北端向西，至地中海海岸。此外，即便是在以色列各支派基本占主导地位的地区，也并不都能把迦南统治者驱逐出去。玛拿西、以法莲、西布伦、亚设及拿弗他利支派，都不得不与自己土地上的迦南人达成妥协。加上其他民族当时也跃跃欲试，想在迦南争得自己的立足之地。无怪乎当地的局势那样动荡不安，变幻无常（士师记 1：27—36）。

所有这些在旧约士师记中都有描述。书卷的主人公是众士师，书卷由此得名。“士师”这个词明显说明，这些主人公与司法有关，而希伯来文中的“士师”(judge，法官)一词事实上与古代马里、埃伯拉和乌加里特对相应的政府官衔的称呼十分相似。士师记提到的一些士师也的确担负着某种管理职能，但如果将早期以色列的“士师”与其他文化中的政要人物相比，就可能会造成误导。迦南各国当时无一例外地都有君主统治，也有比以色列繁复得多的政治机构。旧约

里的伟大士师们与城邦里握有强权的国王不同，他们的地位既不是官方任命的，也不是世袭而来的，相反，他们因天赋的智勇与卓越的领导才能脱颖而出，这些优秀资质不是在法律辩论上，而是在为自己的百姓争取公道的实际工作中显示出来的。他们是在政治上高瞻远瞩，有宗教献身精神的男女，他们的故事表现出，西奈之约里上帝的应许和选民的承诺，应体现在新兴社会生活的每个层面上。

士师记提到了十二位士师的名字，但详细记载的只有六位，其中只有俄陀聂属于以色列的南方支派(士师记 1:11—15;3:7—11;约书亚记 15:13—19)，其他士师均属北方各支派。这也许反映的是当时以色列的势力在全国各地的分布，但也有可能意味着这些故事起初是从北方支派流传、记录下来的。士师记的编者从这些故事中发现的意义，与后来涌现出的众先知的信息相近似。士师记解释框架的意思是说，以色列经历之真正的内涵，只能从宗教角度理解，对故事的描述也遵循同一模式，教导的也是同一个课题(士师记 2:11—23)，那就是：

- 以色列对上帝忠心的时候，国家就兴旺；
- 以色列在背离自己的真神耶和华去拜假神的时候，就无力抵抗四围的仇敌；
- 当他们发现自己因此遭受苦难的时候，又回过头来投靠上帝，上帝便怜悯他们，赐下拯救者(士师)；
- 士师过世以后，新一轮这样的循环又开始了。

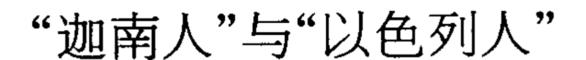
士师记的每个故事都为体现在以色列命运上的神学理念而写。正因如此，人们往往会觉得它的陈述作为历史不够精确。至于大多数故事中的个人资料，如今已无从查考，然而书卷对迦南新生活的总体描述，与其他有关资料相符。

底波拉、巴拉抗争的对象是当地的迦南人(士师记 4—5)，而其他士师征战的则是也想在迦南争得地盘的外来者，如摩押人(以笏，士师记 3:12—30)；米甸人(基甸，士师记 6:1—8:35)；亚扪人(耶弗他，士师记 10:6—12:7)；还有非利士人(参孙，士师记 13:1—16:31)。这些士师多是本地区的英雄，在当地作战。参孙几乎是单枪匹

马地和非利士人交战，他娶非利士女人为妻，说明那个阶段两个民族的民间关系还算融洽，肯定不如后来那样敌对。

底波拉和巴拉的故事，是当时以色列人社会状况的一个写照。士师记中的壮丽诗篇生动地描写了他们歼灭迦南人，即夏琐城耶宾王手下的将军西西拉的事迹，几乎可以肯定，诗篇的作者是事件的目击者（士师记5:1—31）。诗篇作于公元前12世纪，并把我们带回到士师的年代。底波拉和巴拉的征战，也许是想冲破迦南城邦在北方加利利与示剑周围以色列居住区之间的阻碍。虽然耶宾的城邦夏琐在加利利北部，但战斗却发生在耶斯列平原的西南部，迦南城邦联军也参与其中。占据耶斯列大平原意义重大：所有主要贸易通道都从这里经过，有效地控制这一地区，就等于控制了迦南的大部分。征战的结果是以色列取胜，迦南诸王虽未被根除，但他们的强势已经瓦解，以色列人彻底推翻耶宾王及其势力，只是时间的问题了（士师记4:23—24）。

迦南城邦的统治者拥有许多先进装备，包括铁战车，以色列人能够取胜，是因为他们结成了有成效的联盟。底波拉联合起以色列的六个支派——西布伦、拿弗他利、以法莲、便雅悯、玛拿西和以萨迦人，把他们联合在一起的是共同的宗教信仰。从这个意义上讲，士师记编者宣称顺服神则成、背离神则败，也一点不夸张。当以色列各支派靠西奈之约衍生出的精神遗产团结在一起的时候，就成为无往不胜的联盟；当他们不再敬拜摩西所说的真神的时候，局部和一己的利益就成为最重要的，在建立新社会的道路上，他们就进展不力。



“迦南人”与“以色列人”

旧约的叙述只是把人简单地区分为“迦南人”和以色列民。由于旧约历史作者最关注的是以色列人，对迦南人的特征始终没有清楚

地描述，这也是可以理解的。于是，“迦南人”在多数情况下就成为一个笼统的概念——在以色列形成为单独群体之前凡住在巴勒斯坦的，无论是谁，都称为“迦南人”。迄今据我们所知，当时（铜器时代末期）没有一个族群称自己为“迦南人”。事实上，也极少有证据表明迦南曾是一个疆界分明的地区。阿玛纳书信里有“迦南”的说法，但没有说明它的方位，原因或许是书信的作者、读者早已知道迦南在哪里，无须加以说明。不过书信对迦南的说法不尽一致，某些书信把一个像是乌加里特的地方包括在迦南范围内，其他的则不然。最有可能的是，“迦南”当时是整个叙利亚和巴勒斯坦北部地区的统称。



图为从米吉多出土的象牙版，估计是为纪念某一迦南王的战功而作。国王坐在左边的王位上，他面前是王后（或女神）和手执七弦琴的乐师。国王在右边再次出现，他坐在战车上，马缰捆缚着两个战俘。

如果连迦南地本身的概念都难以准确地定义，有关其人口特征的疑问自然就更多了。以色列形成时期，迦南人看来至少由六部分人组成。

城邦居民

从政治上看，当地最明显的特征是大量的半自治城邦，各城邦都严密设防，因此一定有庞大的军队。城邦里各式的房屋，也显示出城邦内的社会结构，统治阶层要靠下层阶级生产的产品来养活。统治者们当然也没有主权，他们必须向埃及人缴纳重税。

农村居民

并不是每个人都住在城里，事实上迦南人口中的大部分不是城

市居民，而是农民，他们耕种的土地控制在城市统治者手里。一般说来，贫陋的农村聚居地能留下来的考古文物不如大城市的多，但看来农民要向城里的封建上层纳税。他们的安全没有保障，需要城邦军队保护他们，因此只好听命于城里的权贵。

阿匹鲁

在谈到出埃及的故事时，我们曾提到过这些人。阿玛纳书信中说阿匹鲁人抢庄稼，并劫掠迦南居民点。看来他们是无家可归的人，其中也许还包括犯罪分子。他们多在城市周围找地方栖身，时而做雇佣兵，时而靠劫掠弱小社区为生。

放牧者和流浪者

有文物显示，在迦南比较偏远的地区及山区也有人居住，那里的土地虽然不那么肥沃，但没有城邦的干预，比较容易生存。在铜器时代末，这类人口不如那之前多，也不如铁器时代初以色列在当地建起自己的聚居点之后那样多。到了以色列出现的时候，住在当地的可能是游牧民，也可能是称为阿匹鲁的人群，如今无法分辨清楚。

沙　苏

提到这些人的文字都说他们住在巴勒斯坦的边缘地带，即以东和迦南的东南面。但他们肯定与迦南有联系，特别是在埃及势力衰败之后。

外　来　人

外来人包括非利士人及其他“海民”。其他各类人大致同属一个民族来源，而这些外来人则完全不同，他们来自爱琴海沿岸各地。估计以色列的先民也应归于这一范畴。

上述几种人各具特点，但无论从他们留下的历史遗迹观察，还是就其宗教理念而言，他们的文化却很相近。不同之处在于，尽管当时埃及的统治地位已在削弱，且动荡与社会变革频仍，他们仍各有自己的政治或民族身份。在权力中心转换的同时，新的村落在高原上出

现了，同时随着城邦的势力瓦解，新的村落联盟涌现出来。以色列王国就是在这种情况下，在公元前1050—前1000年间开始成形。



大约在以色列人进入迦南地的同时，非利士人也正在地中海沿岸地区定居。他们来自克里特岛，埃及人称之为“海民”。这方浮雕来自位于迈第乃—哈布（Medinet Habu）的兰塞三世遗体神庙，表现的是“海民”与埃及人的海战。图中戴有高耸羽毛头冠的是非利士人。

过去对以色列起源的研究都考虑到这种人口多元化的现实，但学者们如今多喜欢以单一取向追溯以色列的历史渊源，这个民族先前是否都是埃及奴隶（其中就没有迦南人）或者“以色列人”是否本都是“迦南人”，大家在这样的问题上争论不休。在后一种意见看来，出埃及的故事是不可信的。而实际情况可能比这要复杂，因为似有证据显示，所有上述人群里都有一些成分认同以色列提出的建国理想，理想的源头是出埃及和西奈之约。甚至是那些祖先没有经历这两次事件的人，也为这个理想所代表的政治、信仰理念所吸引。因此以色列与其说是一个民族实体，不如说是一个对未来共同理想的产物。在这一点上，历史进程与以色列历史的解释者——先知们——的信

息几乎完全相对应。面对人们对以色列民族和信仰的狭义解说，先知们不得不一再重申其全方位的意义。

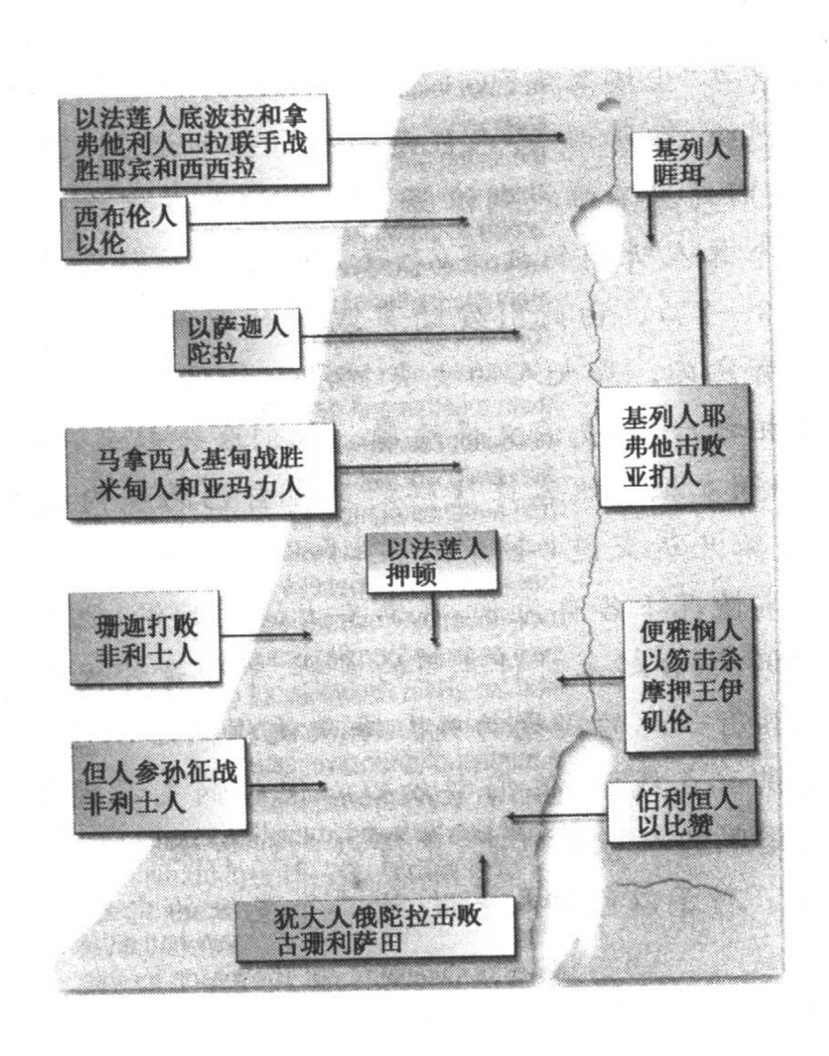
士师时代的社会状况

以色列的民族身份和特征最初形成的时候，社会的实际状况究竟是怎样的呢？和其他新兴国家一样，以色列无疑也有自己的困扰。士师记的编者在"尘埃落定"后回首往事，认为以色列当时已濒临无政府状态的边缘，即所谓"各人任意而行"(士师记 21:25)。

对此，从旧约里不难找到依据。一位妇女在旅途中的基比亚被凌辱致死这个耸人听闻的故事，无疑是说明当时社会状况的一个实例(士师记 19—21)。由此引发的事端则对理解以色列初创时期的社会状况更有意义。那女人的丈夫把消息传遍以色列各支派，通告他们事情真相之后，各支派义愤填膺。他们联合起来，讨伐便雅悯支派，因为便雅悯支派居然容许这样的事在自己的境内发生。在激战中，便雅悯支派几近灭绝(士师记 20:1—48)。这似乎说明，以色列各支派在正常情况下各自为政，在需要出战的时候，他们就以强烈的民族团结意识，联合起来对付共同的威胁，不管是外忧还是内患。是什么使他们具有如此的凝聚力呢？降伏便雅悯后以色列人之痛悔，可以为此提供一点线索，他们十分担心便雅悯支派因此彻底灭绝，说："便雅悯逃脱的人当有地业，免得以色列中涂抹了一个支派"(士师记 21:17)。对于以色列人来说，十二个支派的完整性显然是至关重要的。

故事所体现的团体意识，参考古代世界和近期其他文化里的部落生活特征，就不难理解。人群之间相互的归属意识，可以用他们突出的共同特征来定义。一般说来，只有当部族的身份因某种方式受到威胁的时候，才产生为自己的文化身份定义的需要，而威胁的性质时常决定着集体的独特性如何描绘。构成独特性的可以是共同的祖先、与众不同的生活方式，或是宗教禁忌等等。对以色列来说，在人们对自己支派的忠诚之上，还有一种承诺——他们都是耶和华选民中之一部分，这种承诺既能使他们对自己支派忠诚联合起来，又能超

越对本支派的忠诚。在公元前12和公元前11世纪之间，这种忠诚是以支派联盟的形式来表达的，公元前10世纪以后，则是以君主政体的形式来表达。部落（支派）联盟的性质可以比较简单地解释为各部落不固定的一致性。但也有用更复杂的模式理解当时以色列社会组织性质的，其中有一种特别值得提请读者注意，过去如果它能更多地影响对早期以色列历史的解释就好了。



以色列与众士师

德国学者马丁·诺思(Martin Noth)1930年提出了这个模式，他是从古希腊和意大利部落联盟，特别是德尔斐(Delphi)与阿波罗神庙相关的一个部族的资料中推演出来的。这些部族以“近邻同盟会”(amphictyony，由希腊文的“居住”、“附近”二词组成)著称，靠住在同一宗教中心的四围、共同崇拜同一神灵维系联盟，相互之间有责

任感。诺思观察到，许多古代社区都分成人数不相上下的群落或部落，包括旧约里以实玛利的十二族（创世记 25:13—16）、以东的十二族（创世记 36:9—14）。以色列的十二支派也不例外。可惜关于以色列近邻同盟会的情况我们一无所知，不过诺思认为这种同盟的某些特征在旧约里也可以看到，比如：

一定数量的成员

希腊的各近邻同盟不是有六个就是十二个部落成员，原因可能是实际的需要，即各部落可以在一年十二个月中轮流管理他们共同的神庙。不管以色列的十二个支派的由来如何，有意思的是，旧约支派的名称虽与外邦相异，但十二的数字却是共同的。

一个共同的圣所

希腊近邻同盟的中心是中央神庙，它也是执行各成员国共同法律的地方。从定义上讲，近邻同盟一定要有一个中心崇拜场所。古代以色列是否有这样的地方呢？约书亚记 24 章似表明，示剑就被用作这样的中央圣所，但后来其他各支派在联合攻击便雅悯之前，却到伯特利去求问神，而不是到示剑（士师记 20:18）。在此后不久的撒母耳的时代，示罗似乎又成为最重要的崇拜中心（撒母耳记上 1—4）。以色列人没有始终一贯的圣所，或许是因为以色列的神不可能像其他神灵那样住在一个地方，他无所不在，用可移动的约柜能更贴切地表示他与选民同在。于是，这可移动的约柜也许就是各支派关注的中心。如果是这样，它是否也是行政中心，有它自己的官员呢？诺思说有可能是。他指出，以色列近邻同盟的官员就是所谓的“小士师”，也就是我们只知其名的众士师（士师记 10:1—5；12:8—15）。诺思还指出，这些士师执行的法律就是出埃及记 20:22 直至 23:33 所说的西奈之约。

一 个 年 节

在希腊近邻同盟里，每个成员部落都派官方代表到中央神庙参加年会，大会既是宗教节日，也是行政会议。旧约里很少有这类朝圣

的说法，但也有故事讲到，约书亚召集各支派到示剑，重申以色列民在圣约中的义务(约书亚记 24)。后来撒母耳父母的故事描写道，他们每年都到示罗朝圣(撒母耳记上 1:1—8)，但没有迹象表明他们是任何一种官方代表。事实上，很难找到早期以色列有类似代表的根据，但诺思认为，民数记 1:1—16 等章节中罗列出的就是这类代表。

一个共同的目标

近邻同盟的任务是保卫中央神庙并维护成员国的共同利益和法规。在士师记中有两处突出体现了各支派有着共同的关注。一处是六个支派在底波拉带领下联合起来抵抗迦南人(士师记 4—5)；另一处是十一个支派共同对付违犯律法的便雅悯支派(士师记 19—20)。在诺思看来，这两件事就是以色列人近邻同盟生成的历史记载，他认为十二支派联盟是在底波拉领导下的六支派集团的基础上形成的。其他的解释也是有可能的，尤其是如果我们设想这些早期故事是根据后期以色列社会状况改写而成的，解释就更可能不同。

诺思对士师时代生活的解释有不少吸引人之处，它提供了一种包罗万象的意识形态框架，去理解圣经里的初期以色列及其组织形式。不过，在将希腊和意大利的模式套用在对旧约的解释上的时候，细节总是难以相匹配。这不仅是由于希腊近邻同盟在时代、地域上与士师时代的以色列相去甚远，而且对于早期以色列来说，近邻同盟的组织还过于复杂，很难适合古代以色列的情况。诺思的模式对我们理解古代以色列社会最有用之处，也许不在于它的宗教联盟，而在于它的部落分合系统——不同来源的部族单元分别自治，同时无需中央组织机构也能够联合行动。

诺思的理论同时也强调了以色列民族意识形成的关键所在。可以肯定的是，对上帝的共同信仰是凝聚以色列各支派的主要因素，不过他们的信仰不是用一个中心崇拜场所来表达的。宗教观念在联盟中的作用也不容忽视，各支派固然都有自己的领袖(以士师为典型)，但在他们的意识深层，上帝才是他们惟一真正的“审判者”(士师记 11:27)，他们对支派领导人的忠诚是属第二位的，是从对上帝的忠诚里派生出来的(士师记 8:23;9:1—57)。以色列的敬虔意识如果不

在它的社会、政治结构中有形地体现出来，那才会让人感到奇怪了。

以色列与迦南宗教

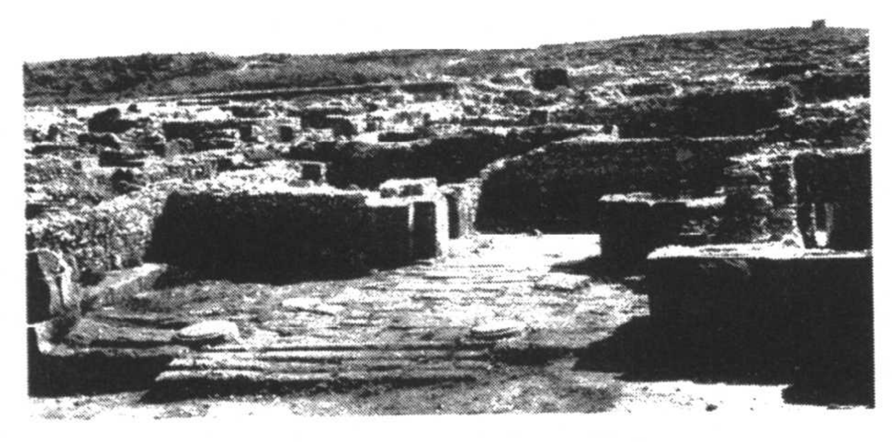
在政治上，迦南各城邦渐被以色列取代，但在意识形态上，传统的迦南文化对以色列强大的影响波及几个世纪之久。士师记的编者觉得，迦南宗教比迦南军队更可怕，如果以色列人受到诱惑而接受它的价值观，必定要导致灾难临头。士师记这样写道："以色列人行耶和华眼中看为恶的事，去事奉巴力，离弃了领他们出埃及地的耶和华…… 去事奉巴力和亚斯他录。耶和华的怒气向以色列人发作，就把他们交在抢夺他们的人手中。又将他们付与四围仇敌的手中，甚至他们在仇敌面前再不能站立得住…… 他们便极其困苦"（士师记2:11—15）。上述信息概括了一种看问题的视角，希伯来圣经几乎所有历史部分都是从这一视角写成的，这种视角也被用来解释以色列民族后来不断变化的时运。士师时代过去几个世纪后，从以利亚到耶利米的所有伟大先知都在讲同一件事：因为以色列人喜爱巴勒斯坦的神，所以他们必将灭亡。

那么，迦南诸神究竟指的是什么呢？是否就是巴力和亚斯他录？土丘的考古发现部分地解答了这个问题。拉斯·埃施—沙木拉（Ras esh-Shamra）位于现今叙利亚的海岸线上，与塞浦路斯隔海相望，它是古代迦南乌加里特要塞的遗址，全盛期为公元前15和公元前14世纪，大约比出埃及的估计年代要早200年。完全有理由相信，在以色列初创时期，巴勒斯坦南方的宗教活动与这一北方地区极为相似。在乌加里特一座庙宇的附属建筑里，考古学人员获得了有史以来最令人兴奋的发现，那里出土的大量泥版上记着旧约提



迦南的巴力被看做掌管天气的神，土地出产全靠他。这种看法与以色列人的信仰相抵触，以色列人相信耶和华是掌管万物的神。图为公元前14世纪的巴力面具。

到的巴力和其他迦南神祇的故事。这些泥版的年代大约是公元前13世纪，是用乌加里特文书写而成，也是迄今发现最古老的拼音文字铭文之一。虽然从表面上看，乌加里特文与希伯来文完全不同，但两种语言有着许多内在的相似之处，在词汇、用语及语句结构上尤其如此。这些泥版记载着许多极有价值的资料，其中不仅谈到了古乌加里特的诸神，而且也谈到当时的宗教习俗。遗址上还发现了不少与宗教有关的文物，如祭坛、神像等等，有助于我们了解当时人们是如何拜这些神的。



位于现代叙利亚沿岸的拉斯·埃施一沙木拉土丘是迦南城市乌加里特的遗址。图为大宫殿的一个入口。考古学家在乌加里特发掘出大量出埃及前时期迦南宗教与文明的证据。

在泥版所描写的故事里，有些神灵扮演着重要的角色，其中"伊勒"(El)是众神之首，和他相伴的女神是"亚舍拉"(Asherah)。但他们都不如"巴力"的地位显著，他是天气之神，而他的情人"亚拿"(Anat)则是战争与性爱之神。其中一个故事里描写巴力如何遭到贫瘠和不育之神"膜陀"(Mot)的攻击，膜陀像许多古代生育神话里说的那样，胜了巴力生命、生育的法力，并将巴力分尸，丢在地的四角。正当巴力的父神伊勒在天上为儿子的死去哀痛的时候，亚拿出来报仇：

她擒住膜陀，伊勒的儿子，
用刀将他肢解，
用铲子抛起他的碎尸，
用火烧他的筋骨，
用石磨磨碎他的血肉，

又抛撒遍地，
飞鸟来啄食他的血肉，
直到一无所剩。

巴力复活之后再与亚拿交合，从而重新获得了能力，保证土地出产和地上居民又一年的收成。这样宗教的主旨在于保障农业生产。没有10月到来年4月的雨水，当地就无法耕作。到5月雨季过后，巴力就像死去了一样，要让他复活才能有收成。有些专家认为，亚拿使巴力复活的故事是整个巴勒斯坦，乃至更广大地区过年的中心内容。在每年秋天的节日里，国王与一庙妓要效仿巴力和亚拿而行，以求新的一年风调雨顺。毫无疑问的是，很多地方神庙也举行同样的仪式，与庙妓行淫也许被看得像耕作一样，是农民该做的事。而淫乱是旧约对迦南宗教最严厉的指责。

如果有证据说明以色列有人接受了这种崇拜方式，也并不奇怪。旧约最后成书的时候，作者已能从后世的观点去观察当年的事，做出事后聪明的设想：倘若以色列当初能坚持对耶和华信仰中的特殊成分，不跟从迦南的宗教习俗，结果就会完全两样。可是在当时，即便在愿意持守圣约价值观的人看来，事情也不那么容易。原因是，他们自己民族的故事把耶和华描绘成旷野中全能的神，当时的以色列民不敢确定的是，耶和华的能力是否可以自动转向对天气的控制和庄稼、牲畜的丰产呢？于是，我们就看到以色列民开始从事各种形式的宗教崇拜：有些人从表面上接受对耶和华的崇拜，而出于实际考虑，继续拜当地的迦南诸神；另一些人使两种传统在自己生活中并行；还有些人虽以崇拜耶和华为主，但为了保险起见，就用迦南的庙宇和仪式从事敬拜。这类事情十分盛行，乃至有些以色列领袖家庭有时也以迦南诸神的名字为孩子命名，比如，扫罗的一个儿子取名为约拿单(意思是“耶和华的礼物”)，另一个儿子则取名为伊施巴力(意思是“巴力的人”)，巴力和亚拿的名字有时也缀在以色列人的城邑、村庄名字上。

由于以色列是在流动着的文化环境中形成为另一个民族的，我们在旧约里见到当时的生活方式五花八门就不足为奇了。在称为“以色列”的人群中，至少有一部分本来就是拜迦南神的，外来人也不

免惊叹迦南城邦在农业、经济上的繁荣，如果当地人声称这繁荣是他们的宗教带来的，那么外来人起码就不能完全不理会当地的宗教仪式。然而，将旧约编纂成书的人能够清楚地看到，敬拜耶和华与拜巴力完全是南辕北辙，因为两者有着本质的区别：

- 首先，以色列的神耶和华是作用于整个历史长河的神，而不仅是体现季节循环的神。虽然耶和华在与人的关系中（如亚伯拉罕和撒拉一家及其后代的故事）彰显出他的属性，但一个与个人相关的神，不一定有性别或性特征。当然，以色列信仰的一个突出特点是，上帝与其说无性征，不如说是超越性征。
- 传统迦南宗教的礼仪主要是魔法式的仪式。虽然迦南人相信巴力、亚拿这类神祇的行为在多数情况下是不可预测的，但他们同时相信，既然人类的生活与男女诸神的生活相对应，那么在某种程度上就能让神听命于人。这就是农民要与神灵的代表（经常以庙妓的形式出现）交媾背后的假设：他们觉得这能诱使神灵之间多多交合，从而使谷物丰产。与此形成鲜明对比的是，以色列的神完全不能靠魔法驱使。耶和华当初不是受人驱使才呼召亚伯拉罕和撒拉，也不是受人驱使才救以色列奴隶出埃及。这一切的



基色曾为严加防守的城邑，距埃及与美索不达米亚之间的通商要道只有几公里远。图为重 10 吨的石柱，有的高达 3 米，这是城邑中的宗教遗址。

一切，都是出于上帝本身对人的爱与关怀。

■ 任何对宗教崇拜魔法式的理解都会产生一种风险，它使从事崇拜的人以为，宗教与他们的日常行为无关，只和圣所、庙宇里的特殊行为有关。这种理解与希伯来圣经对耶和华属性的认识完全相反。以色列的神最关心的并不是空洞的礼仪操作，而是人们在日常生活中的表现。先知们一而再，再而三地指出：以色列人不单要在圣所里尽宗教义务，且要将此义务尽在与他人的实际交往之中。圣经这样写道："世人哪！耶和华已指示你何为善，他向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的神同行"（弥迦书 6:8）。

■ 看到这些，就不难理解以色列的神为什么要求以色列人单单敬拜他。迦南诸神总能容忍别的神灵，因为他们从某种意义上讲都是亲戚。而构成以色列民族意识的所有故事都表明，耶和华要求以色列民对他专一，并且顺服他（出埃及记 20:1—3）。

申命历史

前面我们提到，如今以希伯来圣经的面目出现的以色列历史叙述，是经长达几个世纪的收集、整理的结果。以特定的观点来表述历史，这本身并不影响历史叙述的真实性。不过为了尽可能透彻地理解这些故事，我们有必要了解，这些材料汇集成最终形式的圣经，其目的何在？

早在 1943 年马丁·诺思曾指出，约书亚记、士师记、撒母耳记上下卷，以及列王纪上下这些书卷，是在巴比伦攻陷犹大及其首都耶路撒冷（公元前 586 年）之后不久，汇编成为以色列英雄史形式的。在这一版本的说法中，历史书卷前面的申命记就被看成是这些书卷的引言，从神学角度告诉人们，应当如何看待以色列的历史。诺思将这延伸了的历史书部分，称为"申命历史"。诺思相信，这一对以色列历史的精到评价，其年代应当是公元前 561 年（犹大王约雅斤从巴比伦监狱释放的年份，列王纪下 25:27—30）之后，波斯人推翻并取代巴

比伦王朝(公元前 539 年)之前,后一种变动,促成了耶路撒冷圣殿在公元前 520 年的重建。

诺思大胆假设的目的是要解释上述旧约书卷的缘起,也涉及其他书卷编纂的成因,我们在第七章里会详细讨论这个问题。诺思的假说不无吸引人之处,因为有些事实看来对他的观点有利:

- 耶路撒冷大劫难的幸存者,很有可能曾对自己民族的历史做过一次回顾,目的是搞清眼前的苦难究竟从何而来。耶利米书提到,流亡埃及的犹太人就有过这类的反省。完全有理由认为,同样的反省也在犹大本地发生过。不仅如此,耶路撒冷的陷落一定也促使以色列加紧收集本民族的传统故事,目的是为后世子孙保存古时的记载。历史书各卷都指向故事的其他古代资料来源,这些故事是这些资料的延伸或概括,可惜的是所有其中提到的资料都随时间而流失了。
- 与此同时,旧约历史书不仅是更古老的历史摘要,各卷同时还对所记事件提出了清晰而前后一致的见解。士师记透彻地阐明了历史书的解释框架,其他书卷的许多章节表达得也非常明确。这个框架并没有生硬地套在每个叙述细节上,而只是要害之处点明应记取的历史教训:以色列曾经承诺与上帝的圣约关系,这就赋予他们一定的责任。按照圣约的约定,以色列民若愿意承担这些义务,遵守圣约的律法,就必蒙上帝应许的祝福。而如果他们明知故犯,背离圣约,就必定导致灭亡。这个信息常通过讲论故事要点表达出来(约书亚记 23;撒母耳记上 12;撒母耳记下 7;列王纪上 8:22—53),这是古代历史文学的惯用写作手法。
- 圣约构成认识以色列历史的基本框架这一事实,也为诺思称申命记为历史书序言的说法提供了一些可信性。申命记的文学结构与古代赫人和亚述人契约的格式有密切的联系,而且申命记开篇的讲论(1—4)几乎就是所谓"申命派"的神学观点宣告,其中还含有对困苦流离中的以色列民的安抚和保证:"耶和华必使你们分散在万民中…… 你们剩下的人数稀少…… 但你们在那里必寻求耶和华你的神。你尽心尽性寻求他的时候,就必寻见。日后你遭

遇一切患难的时候，你必归回耶和华你的神，听从他的话。耶和华你神原是有怜悯的神，他总不撇下你、不灭绝你，也不忘记他起誓与你列祖所立的约"（申命记 4:27—31）。

这种对申命历史的认识没有被学者普遍接受，但它也在相当程度上赢得了支持，大多数人都承认有申命历史的存在，只是对此观点的一些方面提出了异议，其中有三个问题或许值得特别注意：

- 诺思只把申命历史看作对以色列民为何遭悲剧的诠释，因此他的理解基本上是悲观的。然而这不是申命历史的全部内涵，它主要强调的固然是以色列的往事，但并不是以怀旧的观点看待过去。值得怀疑的是，古代以色列是否有人像今人那样，对历史感兴趣只是出于对往事的好奇心。在旧约作者看来，历史从来都是上帝活动的舞台，所以它远不止是往事的组合：它是未来的借鉴，能激励人们面对未来，特别是在信仰的层面上。先知们渐渐认识到，上帝其实是在通过以色列民以往的失败，邀请他们回到顺服之路上来，历史作者受到的是同样观感的启发。这或许也说明了，历史书为什么以约雅斤获释结尾，因为就是这件事，也有助于重新点燃百姓心中的希望之火。
- 有人怀疑，这些书卷是否体现出对以色列历史首尾一致的理解。他们指出，以撒母耳记和列王纪的部分章节为例（像撒母耳记下9—20 章和列王纪上 1—2 章中一连串事件的叙述），其中好像很少有申命观点的痕迹。这些学者还质疑说，申命记本身的简单看法是否与以色列历史最初阶段相关，是否与君王地位上升、耶路撒冷圣殿的日益重要等比较后期的内容相容。上述观察在了解各种叙述如何汇集在一起的时候更有意义。很有可能的是，撰写以色列历史的过程，从以色列民被掳的黑暗时代之前很久就开始了。不少学者认为，甚至在约西亚当政时代（公元前 640—前 609 年）之前，以色列历史的纲要就已经存在了。学者们普遍同意，甚至在以色列历史的最初时期，有些故事就或多或少用文字记录下来。因为后来的编者无意改写这些故事，而是用它们对当时的人最有意义的方式呈献给读者。

■ 学者们时常提的问题是，所谓的“申命派”究竟是些什么人？有人说他们是由祭司、先知和智慧教师组成的一群人，这些人与大先知们无疑有着许多共同点。旧约历史指名提到过的诚然只有以赛亚(列王纪下 19—20)，但这些书卷的内在启示与诸先知的并无二致，以色列的历史证明先知当初所言是正确的。先知书里还有一些章节与申命历史的内容十分相近。很可能先知书最初是由发表这一历史杰作的同一群人收集起来的。犹太人自己将从约书亚记到列王纪的部分视为“前先知书”，或许并非偶然。

第四章 “为我们立王，像列国一样”

“上帝自古以来为我（们）的王，在地上施行拯救”（诗篇 74:12）。这诗句虽然写于几个世纪之后，却是以色列早期理想的完好概括，至少从希伯来圣经定稿者的观点来看是如此。尽管各支派有自己的领袖，但最终，上帝是他们惟一真正的统治者。甚至是伟大的士师们，其本身的地位也并不重要，上帝只是在产生特别需要时，启示这些男女起来带领民众。

从故事的叙述中可以看到，士师们了解这一点。基甸所带领的支派因他的勇武而提出让他长久执掌权力，基甸就不愿与这种权位有任何干系。他宣告说，百姓同时受上帝和一位人类君王的统治是不可能的事（士师记 8:22—23）。可他的儿子亚比米勒却没有这个顾忌，他设法说服示剑城的居民推他做统治者，亚比米勒在这件事上的成功是短命的（士师记 9）。可想而知，迦南城邦的君王无法为新兴的以色列文化提供可接受的统治模式，因为以色列人相信耶和华才是他们的统治者，这不是虚构的敬虔故事，而是要在日常生活中付诸实施的信念。各支派不是被共同的管理机构，而是被约柜象征着的共同信仰凝聚在一起。的确，当时威胁、破坏这一松散联盟的活动已经存在，这些活动虽非必然，却也难免，它是从民众利益权衡的结果。人口在增长、流动，需要找到有效的办法解决越来越多人的吃饭的问题；更不用说气候变幻无常，而且处于领导地位的人自然地想要改善的政务。所有这些都促成了铁器时代初（公元前 1200—前 1000 年）以色列国家的演化成形。持有申命观点的编者在希伯来圣经的行文中极少谈到这些情况，而偏重谈以色列各支派与也想要在迦南立脚的其他部族之间发生的冲突。这样写可以对作者同时代的境况更有针对性。这种写法本身并不影响叙述的真实性，只是表现出作者对材料的选择性来。有充分的证据显明，非利士人当时在土地争夺上是以色列人特别强劲的对手，但这两个族群之间的关系却不知

为什么显得灵活多变。非利士人的威胁虽然不是导致以色列以有组织、有君王的国家出现的惟一因素，但它无疑是当时社会变迁的强力催化剂。

撒母耳与约柜

在支派结盟之初，非利士人与以色列人之间的确切关系有些不明朗，后来加入以色列的一些成分甚至可能就是像非利士这样的“海民”。以参孙为例，他虽属但支派，却同非利士女人结婚，还同其他几个外族女人有瓜葛。文中没有说他这样做是越轨行为，即便是由此引起与非利士人的纠纷，也基本上被视为参孙的私事，而与部族间的大冲突没有任何关系（士师记 13—16）。的确也有些证据似表明但支派与“海民”之间早先就有关系，他们的陶器与非利士人的形式相近，旧约后面也有一章节暗指，但支派供奉一与以色列其他支派不同的神明（阿摩司书 8:14）。阿摩司没有道出神明的名字，也就是说，以色列和非利士之间不能通过这一途径找到确切的关联。尽管如此，就是大卫后来也曾毫不犹豫地到非利士人那里寻求帮助（撒母耳记上 21:10—15），这说明大卫知道，非利士中至少有一群人对他的追求不无赞同之意。

于是，这两个部族虽然最终以竞争对手的面目出现，但他们之间的关系比人们先前想像的要复杂得多。作为军事上的劲敌，非利士人的确很强大。他们吸纳了迦南城邦的政治体制为己所用，但他们有一样东西是先前的迦南人不具备的，那就是他们强烈的民族统一意识。非利士人的城邑相对独立，同时各城邑又能统一而协调地行动。这使他们成为对以色列人构成严重威胁的竞争对手，不仅如此，他们在技术上也比以色列先进，懂得在战争中使用战车和铁制武器。

不管是在政治上还是军事上，以色列人都不如非利士人的组织严密，不能有效地对抗更复杂的军事机器。以色列在亚弗遭到惨败之后，领袖们终于意识到他们自身力量的薄弱（撒母耳记上 4:1—11）。新一代支派领袖不仅无力赢得上一代那样显赫的战功，还在一次交战中让非利士人掳走了约柜，在示罗安放约柜的圣所也被毁，以

色列军队严重受挫(撒母耳记上 5:1—7:1)。这样的失败在申命历史编者看来并不难以解释，他们将军事的失败与宗教上的失误直接联系在一起，认为以色列民实在不应以为，把约柜抬到营中才能使上帝站在他们一边。以利的两个儿子(他们也在与非利士人的征战中战死)任祭司之后，百姓已经忘记了以色列与上帝之间的关系是亲密交往的关系，他们用静态的宗教取代了对圣约的动态理解，设想上帝不但能够装在约柜的箱子里，而且能被区区人类操纵。失去约柜之后，百姓感到他们在军事上软弱无力，其社会优先权也被取消了，原因是非利士人在迦南地占了优势。非利士人看来并不打算完全占领迦南，而是想要得到往日埃及人在当地的地位，也就是说，由他们做统治者，以色列人和迦南的其他部族做他们的臣属。这并没有使以色列好过一点。怎样才能在竞争激烈的局面下保障自己生存的空间呢？撒母耳看上去没有什么能力，但他是以色列传统秩序中惟一存活下来的代表人物。接着，虽然约柜自己报复了非利士人，非利士人最终也把约柜送交回来，但往日的热诚并没有随之回归以色列。很明显的是，旧式的松散支派联盟已经不足以应付变化中的环境的挑战。况且，非利士人还不是以色列各支派面临的惟一对手。

扫　罗

扫罗是为以色列人引进新生活的人，他通过另一个耸人听闻的故事进入了旧约的叙述。亚扪人是当时另一个企图在当地立足的族群，他们从约旦河以东向以色列人进逼。他们袭击了基列雅比的居民，并拿剜出当地每个百姓的右眼作为和平的条件。消息远近传开，扫罗在从田间回家的路上也听说这个消息。他像前任士师一样，“被上帝的灵大大感动”。他义愤填膺地把自己赶着的牛宰了，切成块，送到以色列全地，并传话说：“凡不出来跟随扫罗和撒母耳的，也必这样切开他的牛”(撒母耳记上 11:7)。在扫罗的带领下，以色列各部族结成强大的联军，以对付这新的威胁，联军解放了基列雅比。

故事到这一点上，依旧同前面讲的士师故事没有太大差别。然而扫罗获胜之后，故事引进了一个新成分：众百姓聚集在吉甲，立扫

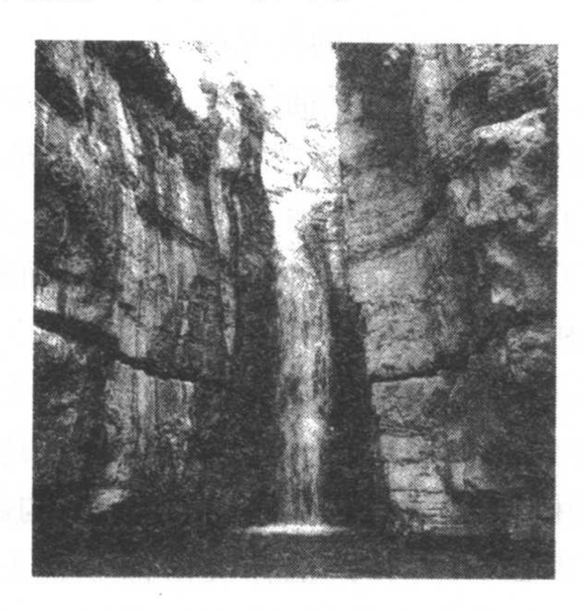
罗为王(撒母耳记上 11:13—15)。从撒母耳记中可以看到,这不是自发的举动,而是以色列领袖中关于立王的长期争论达到了顶点。立王毕竟不是一件小事,如果当初基甸称王是错的,那么如今扫罗做王怎么能是对的呢?申命历史比较详细地报道了这一争论。双方的争论如此激烈,学者们一般认为,他们可以从撒母耳记的叙述中,辨认出关于撒母耳的角色的两种截然不同的言论,是后来的编者把两者综合在一起:

- 其中一种观点可以从撒母耳记上 9:1—17 和 11:1—15 两处看到。这里介绍的撒母耳是一个不很知名的地方人士,他在上帝直接授意下立扫罗为王。这个君王要从敌人手中救出以色列。这里的叙述把立王的理由基本看作是正当的。
- 但在另一处,撒母耳看来已是在全国相当有名望的人物了。他不同意立王,因为这将意味着不把上帝当作以色列惟一真正的统治者(撒母耳记上 8:1—22;10:17—27)。

撒母耳记在文学上刻意做过加工,很可能编者是为了突出两派观点之间内在的张力,才将这些不同的观点都放在叙述里。申命史学家将这两派观点所代表的矛盾与数世纪后以色列的亡国联系起来,其中一派认为,为了巩固以色列作为国家实体的地位,国家需要一位强有力的领袖;而另一派认为,有了这样的领袖,难免会弱化"上帝才是以色列惟一真正统治者"的信念。这一争执既反映在扫罗的故事里,也在不同程度上反映在对其后所有人物的叙述中。

在某些方面,扫罗表现得不像是位君王,倒像是终身制的士师。很重要的当然是,他必须看上去像士师一样,有一些受人拥戴的魅力,且作战骁勇。但在实际中,他有他的难处。以色列当时的主要军事力量来自各支派的庞大志愿军。扫罗就是靠这自发集结起来的军队,为基列雅比人伸了冤。可是,这种安排只适合于应急,它既不是国王应有的作战方法,也不是从军事上保障国土的有效手段。根据当时迦南地人口流动的情况,游击战可能是比大军团作战更有效的战术。这样,使用小型而经训练的部队就可能比大群而未经训练的志愿军更适宜。于是,扫罗像以往迦南城邦的统治者那样,组织了自

己的军队(撒母耳记上 13:2;14:52)。



位于隐基底的溪流注入峡谷，流向死海。附近地区多山洞，大卫在逃离宫廷，躲避扫罗及其军队追杀的时候，便藏身这一地区。

不管从哪一方面说，这都是一项成功的举措。这样一来，他至少能阻挡非利士人于自己的山地国家之外，为以色列人在自己国内的活动提供了更广阔的天地(撒母耳记上 13—14)。然而这种意义上的安全也是有代价的，虽然扫罗没有享受到当时别国国王享有的荣华，他在基比亚的大本营也根本不是什么宫殿，可他却脱离了自己的百姓。总的说来，扫罗的专业军队效忠的不是各支派，而是统帅扫罗本人。由于扫罗显然没有属于自己的资源，他肯定需要有人来支付军队的开支，那就是各支派。旧约里虽然没有这种说法的直接证据，但他不可能不向百姓征收某种形式的税款。很可能是由于财政拮据，扫罗才不顾撒母耳的指示而留下亚玛力人的财物(撒母耳记上 15:1—35)。不管原因如何，扫罗因此被看成刚愎自用的人，他看自己的意志高于上帝的旨意，他轻易地放弃了古老的宗教理想，只因它妨碍了他自己的国策。

这样，扫罗使自己的百姓紧密团结在一起的努力就失败了。造成如此结果的原因无疑是多方面的。在故事里，他作为君王最终失去了民众的支持，当初是这支持给他带来了权力，原因是他做了任何君王都会做的事：建立军队，并企图在国土上设立集权化的政府。从

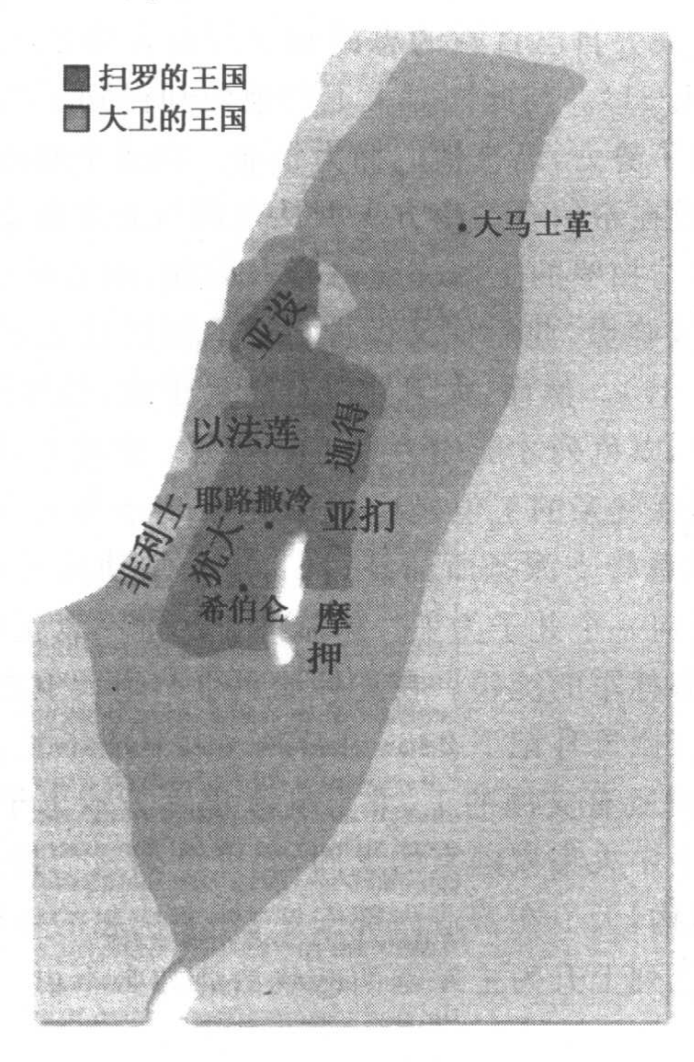
松散的部落联盟转化为统一的国家并不是一件容易的事，而且扫罗也不具备实现这一目标所必需的外交技巧。还有一个使扫罗进一步失去人心的原因，那就是他手下涌现出一个年轻臣民——名叫大卫的牧羊人。大卫具有扫罗不具备的天赋气质(撒母耳记上 16—31)。妒忌和猜疑征服了扫罗，他渐渐地深陷忧郁之中，到了生命的尾声，他甚至精神失常了。扫罗死的时候是一个孤立而绝望的人，他在基利波山上败给非利士人之后，在战场上自刎身亡。虽然他是以悲剧的角色出现，其人格之复杂性仍令人困惑。作为士师衣钵的公认继承人，扫罗有很好的潜力，但他承担的使命太重，超出了他承担的能力。他没能将百姓的部落理想与新兴国家的结构融合成一体，于是他的陨落就是必然的了。同时，他在抗击像非利士人那样有完好组织的外敌方面没有取得什么进展，落到了无国之王的地步。耶路撒冷、亚雅仑、基色这三个大城邦依然阻隔在以色列的中部和南部之间；在北方，耶斯列平原仍掌握在非利士人手中。

大　卫

在作者笔下，大卫与扫罗截然不同。大卫从任何意义上讲都是一位天才人物，他胜过了各支派中在立王一事上的猜忌和反对，将以色列统一成为一个空前强大的联邦。申命史学家们回顾大卫的生平，发现原来他是以色列最伟大的民族英雄，他是以色列最佳传统歌曲(诗篇)的作者，也是很多最脍炙人口的故事的主角，所有这些都在撒母耳记对大卫的介绍中明显地显示出来。与扫罗的故事相比，大卫的生平叙述极具艺术性和文学技巧。多少个世纪过去了，在各种文化背景的圣经读者中，大卫与扫罗之子约拿单的友情(撒母耳记上 19—20)，以及他出奇地战胜非利士巨人歌利亚的故事(撒母耳记上 17)，仍然传为佳话。仅从与大卫的功绩有关的资料之数量上看，也可以看出大卫在希伯来圣经终编者心目的重要位置：从撒母耳记到列王纪上卷，几乎 70% 的故事都是讲大卫的，关于所罗门的只有 20%，关于扫罗的就更少。

大卫执掌权力

大卫显然具有不同凡响的特质。牧羊人成为国王的事例实属罕见，在此之前，大卫一定因其超群的才干，成为扫罗宫廷里的要人。大卫引起扫罗注意的品质，想必也引发了民众的想像力，没过多久，他们就在街市上唱着：“扫罗杀死千千，大卫杀死万万”（撒母耳记上 18:7）。百姓对大卫的爱戴引起了扫罗深深的妒忌，于是他给了大卫 1000 兵士作保镖，让他离开朝政。然而大卫并没能因此受阻，他的战功惊人，不仅如此，“以色列和犹大众人，都爱大卫，因为他是他们杰出的领袖”（撒母耳记上 18:16）。爱慕他的人甚至包括扫罗的女儿米甲，她爱上了大卫，并同他结了婚（撒母耳记上 18:17—27）。但扫罗越来越嫉恨他，甚至预谋杀死他。于是，大卫只好逃亡到南方（撒母耳记上 19—22）。



大卫在那里可以免受扫罗的威胁，因为他们中间隔着几个有重兵把守的迦南城邦，其中也包括耶路撒冷。在南方，大卫可能同非利士人结成了某种形式的同盟（撒母耳记上 22:1—2）；他在亚杜兰组织起一个朝廷，并靠当地势力保护他自己和自己的军队；同时他还靠联姻巩固了自己在当地的地位；他同非利士的迦特王亚吉的来往显然也很密切。亚吉想让大卫同他一起出战基利波，后来扫罗就是在那里死去的，只是由于其他非利士人首领不信任大卫，他才被留下来。非利士人做对了，因为大卫在亚吉玩的是两面手法（撒母耳记上 29）。非利士人的怀疑对大卫来说是件好事，原来正当非利士人因大卫的缘故争执不休的时候，亚玛利人乘机掳掠了大卫的驻地洗革拉，大卫回来之后就去为自己人报仇，并夺回了所有亚玛利人掳去的财物，同时，他还很有策略地将这些财物分给熟悉他的城邑里的百姓（撒母耳记上 30）。

扫罗由于失去自己百姓的忠诚和支持而大势已去，败死在基利波（撒母耳记上 31）。与此同时大卫的地位却得到了巩固，他在南方各支派中蓄积了势力，已被他们拥为领袖。在这个基础上，大卫做了犹大王，朝廷设在希伯仑。南方支派从来都与北方各支派相隔离，也许后来也没有与扫罗的王国完全融合。因此，南方接受大卫毫无障碍：他历来作战骁勇，此后他又保护自己的国民达七年半之久（撒母耳记下 2:10—11）。然而，大卫并没有满足于此，他知道只有南北各部族完全统一，以色列才能成为真正的强国。在北方，扫罗的儿子伊施波设已经继承父亲的王位，但不得民心。出于对大卫的仇恨，扫罗曾杀了在挪伯看管支派圣所的祭司们，这一举动就足以使这些支派不承认他的任何一个儿子为王。伊施波设的惟一真正支持者是押尼珥，他是扫罗御林军的统领。在连押尼珥也归附大卫之后，伊施波设就完全无望了（撒母耳记下 2:8—4:12）。大卫应了北方众支派的邀请，做了以色列所有支派的王，北方支派也宣誓效忠于他（撒母耳记 5:1—5）。一个中央集权国家的巩固，为以色列这个新兴民族的崛起提供了组织机构，大卫在营造内部安定、外无忧患的环境方面也获得成功，这是以色列上升为主导迦南的政治势力必不可少的条件。

新国王、新办法

新生的王国要有自己的新都城，希伯仑的位置过于偏南，北方自基利波大败、伊施波设被杀之后已没有什么组织可言。大卫于是选定耶路撒冷为新都城。这是一个极为明智的选择，因为该城既不属南方支派，也不属北方支派，有利于化解旧支派组合间的宿怨。从战略上讲，大卫带人马从水沟攻取耶布斯（撒母耳记下 5:6—10），也除去了王国统一的最后一个障碍，耶路撒冷在扫罗的时代变成最后一个阻隔以色列南北方的独立城邦。

所有这些原因都使耶路撒冷不愧称为“大卫之城”。大卫修筑了新的防御工事，为自己兴建了王宫，逐渐与列国建立了与国运攸关的往来，特别是通过从周边地区招聘工匠，与腓尼基人交好（撒母耳记下 5:11—12）。可惜现存的大卫时期耶路撒冷的遗迹已不多见，但毋庸置疑的是，大卫和他的继承人所罗门将耶路撒冷改造成为一个庞大的行政中心，这或许得益于原属耶布斯的居民传授的管理技能。耶布斯人仅是加入到大卫王国里来的外国人中的一小部分，由于大卫向四方扩张势力，战胜了以东、摩押、亚扪、叙利亚人，还打败了非利士人，所有这些外邦城邑和百姓自然也都归顺了大卫。

军事远征的战利品以及被征服人口缴纳的税项，支付了兴建耶路撒冷许许多多精美建筑所需的开支，也使大卫能为他的军队补充雇佣兵，并在新的王宫里建立起功能齐备的王朝。他一直在小心维护先前各松散支派联盟之间的关系，维护这个关系至关重要，是它使以色列立国成为可能。为此，大卫的第一个举措就是将约柜迎入耶路撒冷。对各支派来说，约柜是他们相互承诺的核心象征物，代表着他们民族出埃及、在西奈山与上帝立约的故事，也代表着将他们凝聚在一起的对耶和华的崇拜（撒母耳记下 6）。

在约柜进入耶路撒冷一事上，我们无须怀疑是大卫的宗教信念在其中起着重要作用。但约柜入京也有其社会效应，那就是为各支派认同大卫的统治地位加盖了封印。不仅如此，在某种意义上，约柜移入大卫之城之后，也为大卫个人所拥有。它将权力中心从各支派，转移到超越旧日支派忠诚的国家权柄。换句话说，大卫成就了扫罗

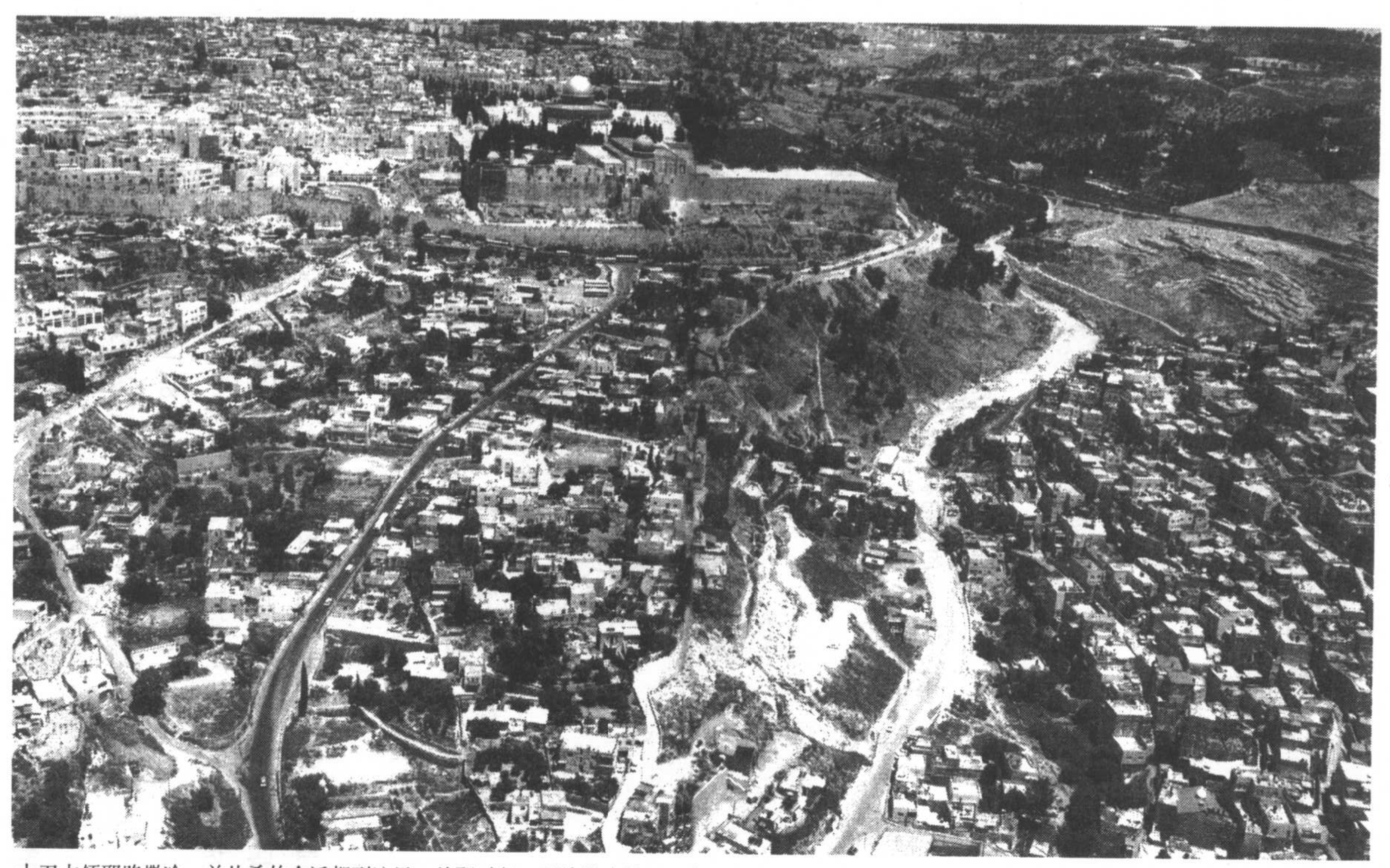
没能成就的事:那就是在百姓中建立起长久的独尊地位。国家由他的军队控制,他有自己的都城,尤其如今又有了他自己的国家圣所。

大卫不愧为一位伟大的领袖,他既英勇善战,又是得启示的领路人,在历史上占有不容忽视的位置;他不仅是一位成功的统治者,且通过作为大卫王朝基石的皇家意识形态,成为后代心目中重要的宗教标志。在政治上,大卫的声名昭彰,除去他建树不凡的原因之外,也得益于埃及和亚述王朝在当时相对衰弱的形势。

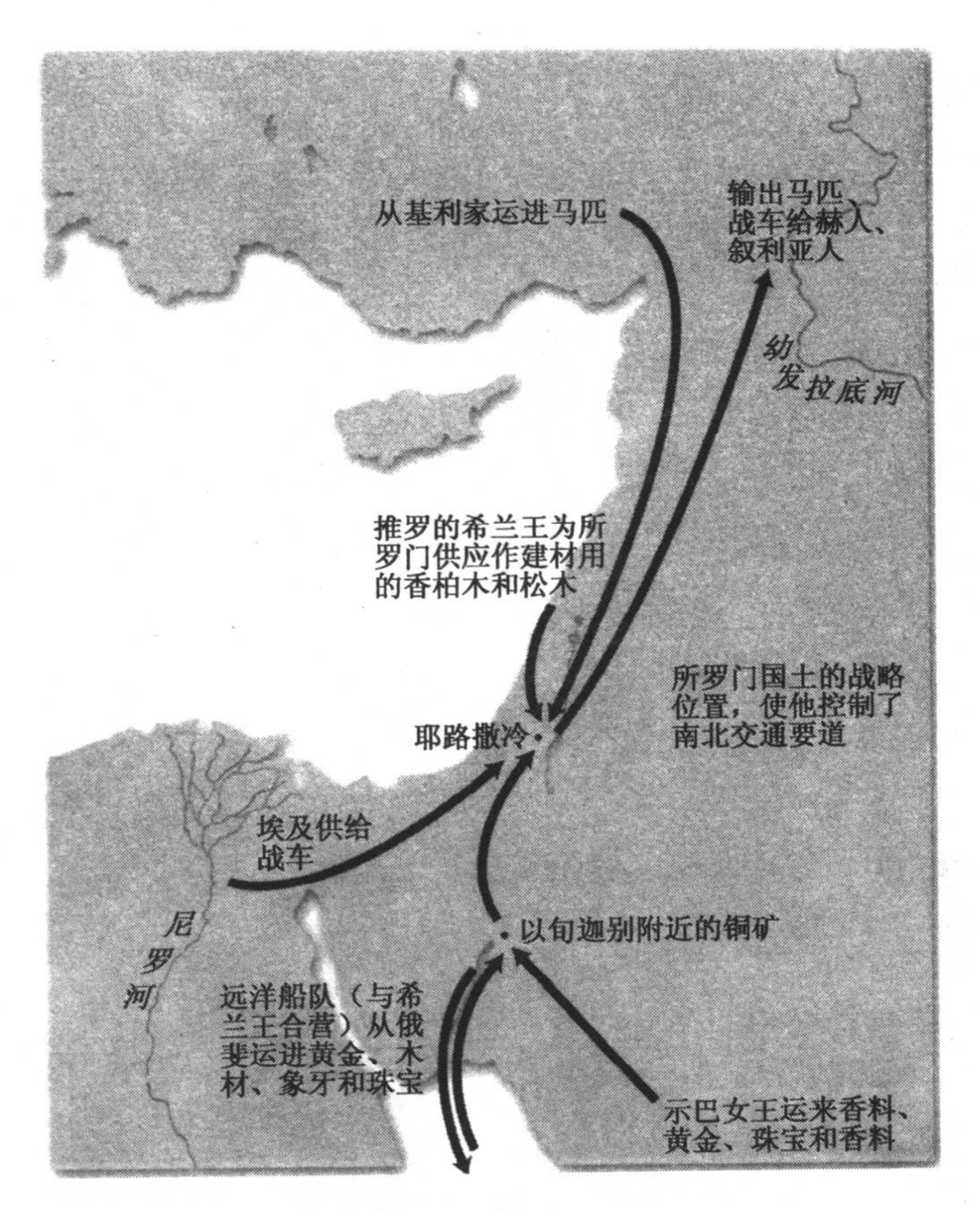
老办法与新思想

旧约里大卫一个抹不掉的故事,就是他与拔示巴通奸并谋杀乌利亚(撒母耳记下 11)。这样的行径对历来王室家庭来说像是家常便饭,后来的王室也如此。有些出人意外的是先知拿单对大卫行为的大胆批评,以及大卫深切而真诚的忏悔(撒母耳记下 12:1—15)。将这种个人私事写入圣经是出于申命史家的担忧,他们要提醒读者,即使是空前绝后的大卫王,也要臣服于一个高于他的权柄——与耶和华的圣约。不过大卫在私生活上的失败并没有威胁他的地位,同一位拿单后来向大卫传达圣谕说,上帝要与大卫的家庭建立起特别亲密的私人关系,保证他的后代永远继承王位,而大卫本人则享受作为上帝"儿子"的特权(撒母耳记下 7:1—17)。

整个古代世界都用崇高的语汇描述君王,偶尔也有把他们暗指为上帝的说法(如古埃及的法老),但一般情况下这只是一种比喻,为的是强调君王独一无二的尊贵地位。当然,这些说法很容易被用来将君王的为所欲为合法化,类似情况在以色列也发生过不止一次,在外邦更是如此。然而,圣经历史书编者毫不含糊地指出,上帝对王室家庭的持续认可只在一个道德框架中有效,其标准来自上帝与人在西奈山立下的圣约。实质上,拿单圣谕所代表的皇家理念,是把大卫与圣约联系在一起的一个方式,从而赐予他特殊的权利。与此同时,大卫王也必须遵守圣约的道德要求,上帝"儿子"的地位也意味着他会受到上帝的责罚,就像所有父母因子女做错事责罚他们一样。



大卫占领耶路撒冷，并从希伯仑迁都到这里。从那时起，耶路撒冷就以“大卫之城”著称，成为以色列人的圣地，直至今日。图片的下方是旧城所在地，旧城向前延伸到圣殿山，其右侧是汲沦谷。



所罗门时代的贸易

随着故事的展开，这一教训也通过其他方式得到强化。大卫王朝的后世诸王没能实现这样高的期望，正像撒母耳预见的那样，他们演变成了像列国一样的王，关心自己多于关心他们在圣约面前的责任，多于关心他们的百姓（撒母耳记上 8：10—18）。尽管如此，这一对大卫及其后代的应许，对于以色列后来的一个历史阶段具有极其重大的意义，它使以色列政治宏图的失败，转化成为对大卫的理想后裔弥赛亚的期盼。

所 罗 门

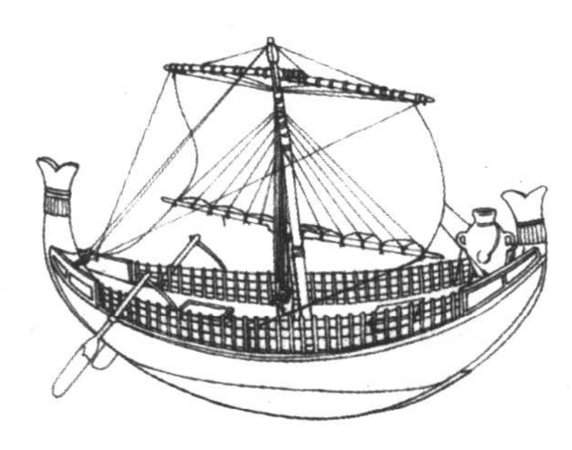
到了大卫统治末期,几个可能的继承人开始竞争王位。大卫的儿子押沙龙(撒母耳记下 13—19)和便雅悯人示巴(撒母耳记下 20:1—22)叛乱,都被粉碎了。在大卫寿终正寝之前,他的儿子亚多尼雅看上去最有希望继位,他得到了祭司亚比亚他和国家军队首领约押的支持(列王纪上 1:5—10)。但另一个儿子所罗门的支持者更强大。他母亲拔示巴是大卫最宠爱的妻子,支持他的人尚有拿单、祭司撒都,以及大卫的御林军首领比拿雅。最后还是所罗门取胜,而且除祭司亚比亚他被放逐以外,亚多尼雅和他的支持者统统被杀(列王纪上 1:11—2:46)。所罗门登上王位依仗的是宫廷密谋和军权,不像他父亲大卫和再以前的扫罗。他们在作王之前已经成为实际上的国家领袖。所罗门其实像列国的王一样,不需要寻求百姓的认可,因为那时统治阶层已经形成,所罗门是其中天然的一分子。这一情节被申命历史编者视为利弊兼有的事,他们赞扬以色列在所罗门统治下取得的成就,使它成为一个强盛的民族和国家,同时也对强化国王地位的宗教提出了严肃的质疑。

以色列帝国

以色列的军事地位在所罗门掌权之前早已得到了保障,虽有证据显明,以东和叙利亚都在所罗门统治时期夺回了一些土地(列王纪上 11:14—25),但这对以色列来说是一个军事巩固期,而不是扩张期。在此时期内,所罗门致力于保障国家的地位,稳固自己的权势,与此同时,耗费大量资财发展父亲留给他的御林军。这支队伍在大卫时期大概比国王保镖队强不了许多,而这时却装备成了精锐的大部队,其资源有 1,400 辆战车和 12,000 兵马(列王纪上 4:26;10:26)。过去只有迦南城邦拥有战车,各城邦正是依仗着战车,才使以色列各支派在士师时代无法在迦南中央平原地区建立自己的定居点。毫无疑问,所罗门利用迦南已有的技术来发展这类装备,他自己的战车就停放在先前的迦南防御工事里。

结　盟

所罗门靠与邻邦结盟巩固了自己的地位。腓尼基人、阿拉伯人、叙利亚人和西里西亚人，还有东、北非洲的一些国家，都成为以色列的重要贸易伙伴。与埃及的关系则是靠与埃及公主的婚姻巩固的，所罗门为埃及妻子专门建造了宫殿，可见这宗联姻的意义非同小可。当时的法老对这桩婚事也相当重视，他夺取基色城，送给所罗门做女儿的嫁妆（列王纪上 9：16—17）。考古文物证实了埃及人的毁城和所罗门的重建都确有其事。所罗门的另一个亲密同盟是推罗王希兰。腓尼基人在整个地中海地区有着广泛的贸易往来，他们帮助所罗门在红海和印度洋发展了海上贸易（列王纪上 9:26—28;10:22）。腓尼基也许还提供了必要的技术援助，让所罗门在阿喀巴湾建起了冶铜厂。所罗门还从事了大规模的马匹交易，南与埃及、北与赫人买卖马匹。



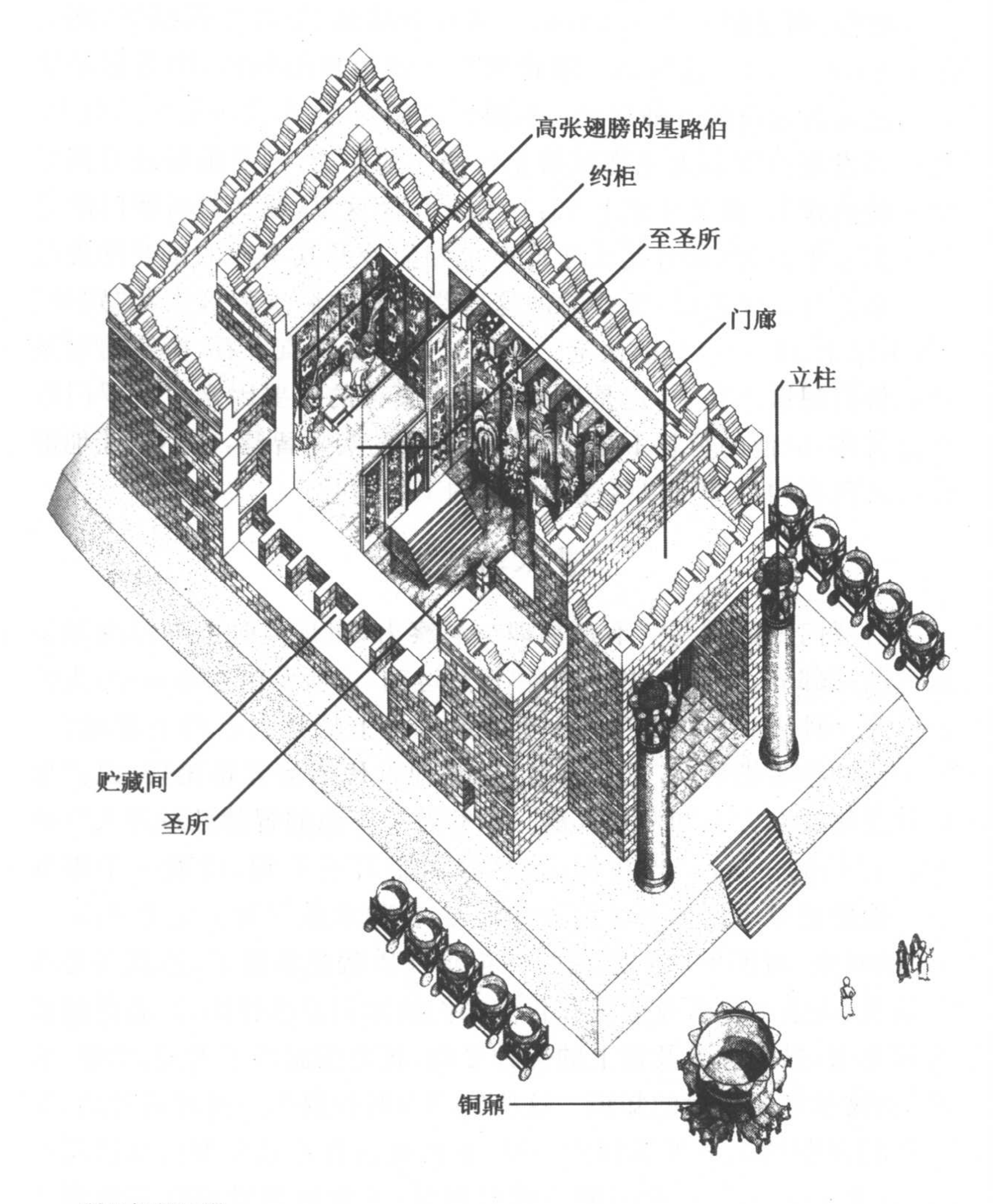
所罗门船队的商船

圣　殿

这一切通商的赢利都帮助了耶路撒冷大兴土木：如所罗门的王宫、为埃及妻子所建的宫殿、国务会议厅、规模较小的审判厅，当然还有圣殿。

大卫当初也想为安放约柜建造一座永久性的殿（撒母耳记下 7：1—17），却受到了阻拦。不过这没能阻止他为圣殿预备殿址和建筑材料（撒母耳记下 24:18—25;历代志下 3:1）。后世的以色列人纪念所罗门，多半是由于他完成了建造圣殿的工程。像在其他工程上一样，所罗门在建圣殿上也不惜资财。他高价进口了上好的建筑材料，又从腓尼基聘来能工巧匠。建殿是在整个地区确立皇家意识形态、使王国在宗教上合法化的努力中的一部分。所罗门建在耶路撒冷的圣殿，其总体设计是按当地殿宇典型的式样。圣殿尽管用来安放象

征上帝与以色列民同在的约柜，而实际设计却与巴勒斯坦地区的巴力神庙没有什么区别(列王纪上 5—7)。



所罗门的圣殿

不清楚的是，所罗门究竟如何看待自己修建的圣殿，它与其他神的庙宇不仅在建筑结构上相像，而且圣殿与位于乌加里特的巴力神

庙恰好在一年里的同一个季节奉献，在关系到收成的秋雨来临之前(列王纪上 6:1,37—38;8:2)；同时所罗门在殿里还行使了最重要的宗教职能(列王纪上 3:15;8:62—66)，如献祭、为百姓祝福等(列王纪上 8:14—61)。这些是一般帝王自然要担负的职能，因为它是确立自己元首地位的一种途径。值得注意的是，在申命历史前几页中，我们还发现扫罗和大卫都被禁止行使这些职能，扫罗献祭还直接导致了他的毁灭(撒母耳记上 15:10—35)；而这里，编者对所罗门的这些作为未加点评，估计是由于此时耶路撒冷及其圣殿的重要性胜过了一切。有人评论说，所罗门的这些举动是他后来积极推荐“别神”(列王纪上 11:1—13)的伏笔。从较长的历史观点来看，所罗门对圣约的价值观满不在乎，这是导致他最终衰落的主要因素。所罗门以智慧著称，但他的智慧不是让他体恤民众的实际智慧，也不是让他能分辨以色列的信仰可以接受什么样的王的智慧。

艺术与科学

所罗门式的“智慧”不是常理与洞察力，而是当时世界范围知识运动的一部分，人们往往称之为“智慧运动”。所罗门参与其中，为的是以另一种方式，在以色列乃至世界舞台上炫耀自己的王者地位。列王纪的作者把所罗门的“智慧”与其他古代统治者相比较，说：“他的智慧超过东方人和埃及人的一切智慧……他的智慧胜过万人”(列王纪上 4:30—31)。当我们读到“他做箴言三千句，诗歌一千零五首。他讲论草木……有讲论飞禽走兽，昆虫水族”(列王纪上 4:32—33)的时候，对所罗门智慧的知性追求性质就更清楚了，他其实是要与埃及、美索不达米亚诸王和哲学家们的知识追求相比，后者曾编纂百科全书，描述世界及世上的各种事物，其范围涵括了天文、数学、政治、动物学等各方面的知识。这些知识有时被提炼成精辟的片语，就像我们在旧约箴言里看到的一样，据说箴言有些是所罗门自己写的(箴言 10:1;25:1)。此后的一段时期里，专业智慧导师以宗教谋士的面目出现，他们有与祭司不相上下的正式职位(耶利米书 18:18)，但到那一阶段，追求“智慧”可能已属于世俗的爱好了。

所有这些活动都刺激了文化事业在以色列的发展。我们知道所

罗门有自己的官方史官,负责记录他统治年代发生的事件(列王纪上11:41),而且普遍认为,撒母耳、扫罗和大卫的事迹是在这一时期记录成为连续性的叙述的(但不是圣经里的最后形式)。当然,一位成功的国王,很有可能产生把自己的王室家谱记录下来的想法。也有不少学者设想,是另一些作者出于反感所罗门自我中心的艺术、知性追求,才在所罗门统治时期将各部族流传下来的传统故事,汇集成为以色列早期历史伟大史诗式的叙述,后来这些叙述又融入了摩西五经。其目的在于再次强调,亚伯拉罕、摩西及早年各部落之兴旺,并不是由于他们自己的努力,而是由于他们谦卑地信靠上帝的怜悯与恩慈。

财政平衡

由于种种的原因,人们对所罗门的统治作风开始反感和不满。有些人依然在为自觉自愿的支派联盟被国家机器代替而惋惜,而必然产生的下层阶级觉得用血汗钱支付国王奢华的生活毫无道理。赋税是支撑任何国家的必然机制,所罗门的贸易活动无从为国务赢得足够的资金。有时,他只好用国土或城邑来抵偿债务,对推罗王希兰就是这样做的(列王纪上 9:10—14)。

当时税收的管理框架已经存在,大卫曾建立了一个合理的制度,即国内的十二个地区每年各为宫廷提供一个月的用度。所罗门将此制度扩展为税收的方式,各地区都设立一个地方官,由他们供给王室所需,每年每个官吏提供一个月(列王纪上 4:7—19)。这个办法极少受到百姓的欢迎,他们不是不愿缴纳应缴的税款,而是不认同百姓服务于特权人物的观念。不过这是国家运作中不可免的,而申命历史的编辑者也许在暗示说,这是迦南人的做法,就是这种做法导致了以色列的祖传信仰的渐渐失落,这是以色列当时的政治体制必然要导致的后果。

更糟糕的是,各地区收缴的税款仍不能平衡所罗门的财政,于是他引进了旧约婉称为“服苦”,即奴隶制方案(列王纪上 5:13;11:28)。至于是否以色列人也被纳入这种机制尚有争议,但不管为奴的是谁,这一方案后来成为耶罗波安领头叛乱的关键因素,耶罗波安是

管理税区的官吏之一。叛乱的预谋败露后，耶罗波安逃往埃及（列王纪上 11:26—40），但他代表的运动已扎下了根，从此难以遏止。所罗门王国的北方各支派，也就是当初推扫罗为首领那些支派，已无法再忍耐。他们不只是觉得所罗门的要求过分，而且也觉得不公平，因为拥大卫为王的南方支派看来完全被排除在税区以外（列王纪上 4:7—19）。

统治者对下层阶级的盘剥埋下了导致所罗门失败的种子，也引发了多次反叛运动。在后世的编者看来，这不仅是政府管理问题，更是全面违犯了圣约的标准。从圣约来看，不管所罗门在其他方面如何成功，他却是个惨败者。

所罗门之后

所罗门死后，他的儿子罗波安继位。这时，一种无法遏止的情绪已在北方支派组合里占了上风：他们不能再忍受世袭王权，想要回到比较简单的国家理想上去，由百姓而不是贵族统治阶级来决定自己的命运。前面说到，以色列如何演化成为国家，始终是旧约学界争论最热烈的题目之一。无论对此如何表述，看来无可争议的是，到了这一时期，一种信念已经深入民心：上帝对以色列民族真正的呼召是，依照圣约彰显出的他自身的性格，构建一个平等的社会。

罗波安从耶路撒冷到北方的示剑访问，希望得到北方各支派的忠诚。这时，当地的头面人物提出了接受他做王的条件（列王纪上 12:1—7）。罗波安那些最老、最有经验的谋士劝他悉心倾听这些支派的呼声，但他不但不采纳谋士的意见，反而威胁北方的首领说，他要用残暴对付他们："我父亲使你们负重轭，我必使你们负更重的轭！我父亲用鞭子责打你们，我要用蝎子鞭责打你们！"（列王纪上 12:14）罗波安把他们看成叛逆的臣民，所以准备强制他们就范，但为时已晚，耶罗波安已从埃及回来，百姓于是拥他为北方的王。这是一个无法逆转的变动，从此以后，北方各支派就有了他们自己的王和王国以色列。大卫的后代则在耶路撒冷统治着南方一个小得多的王国犹大。以色列国的黄金时代已经过去，等待着她的是解体和衰落，直至

两个王国最终都沦于灭亡。

社会状况与宗教

以色列社会的初次确立是在扫罗到所罗门年间。尽管君主制带来了各样的问题，但这一观念还是被接受了，耶罗波安领着十个支派分裂出去，也没有改变所罗门所确立的国家外在形式，只是解释的方法不同而已。这些年代里发生的事奠定了此后很久以色列的社会模式，尽管各派别之间出现了紧张局面，但他们的后代同样缅怀大卫、所罗门统治的盛世。尽管持有申命历史观点的编者在大卫和所罗门的生平活动中能看到不少令人羞愧的事，但这丝毫不能降低他们的威望，旧约诗篇大部被视为大卫所写，而所罗门被看成是古以色列“智慧运动”的奠基人。他们虽然有弱点，但他们和他们耶路撒冷的继承者，都对百姓的宗教、文化生活产生了巨大的影响。传统上与大卫、所罗门有关的书卷中有重要的宗教启示，我们在后面各章还要更详尽地探讨。这里值得注意的是，这些书卷对古时以色列宗教生活、文化的描述。

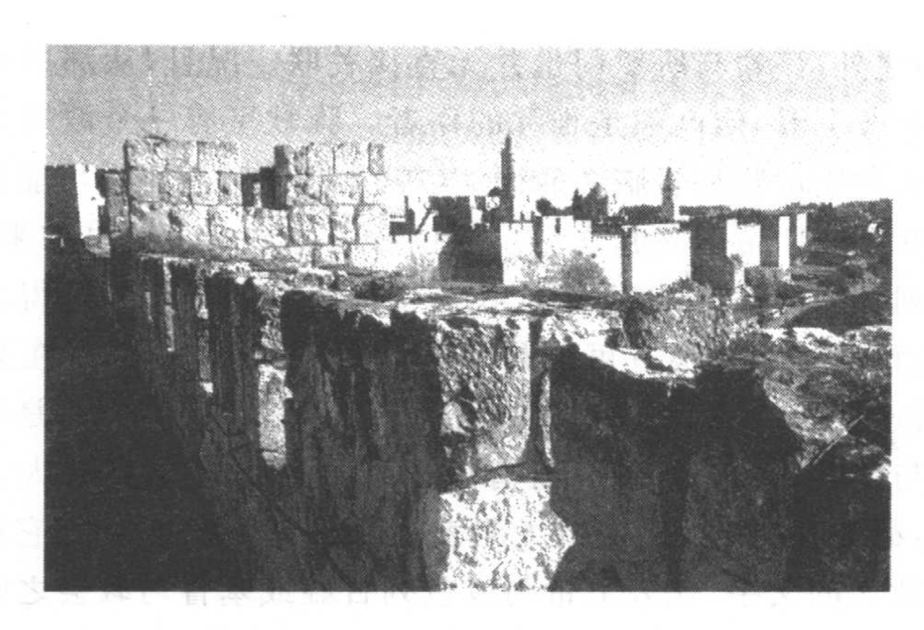
诗　　篇

旧约诗篇书卷里有 150 篇宗教诗歌或歌词，总共分成五个部分，或曰“五卷”。希伯来文圣经和希腊文（七十士）译本在诗歌编号上略有不同，基督教圣经都采纳了希腊文译本的编号方法。两种文本的第 1 至 8 篇相样。在希伯来圣经里，七十士译本的第 9、10 两篇为一篇，即第 9 篇。从那里开始，两种文本的篇码就不再对应，直到第 147 篇才重新一致起来。希腊文圣经还包括了第 151 篇，而希伯来文圣经和各种版本的基督教旧约都没有接纳此篇。第 151 篇据说是大卫所写，其内容是对他被选为王的反思（撒母耳记上 16：1—13）。虽然只有希腊文译本里有第 151 篇，但死海古卷里发现有两个希伯来文诗篇片段，似构成了第 151 篇的基础。由此可以推断，这一篇是从希伯来文译成希腊文，而不是用希腊文直接写成的，但写作日期已无从查考。

约公元前 520 年，耶路撒冷圣殿重建，诗篇书卷也许是作为献殿礼上的颂唱，而汇集起来的。有些诗篇当然就是在那个时候写成的（如，诗篇第 137 篇），但多数都不是。人们普遍认为，公元前 1000—前 586 年间古代以色列对上帝的崇拜，是绝大多数诗篇的来源。许多篇都有标题，但都不是原作中有的，现代版本的圣经把这些标题变成注解是对的。有些标题中还有音乐说明，注明唱某一篇时应当用什么曲调，或用哪种乐器伴奏。另一些标题把诗篇与大卫、可拉的后裔、亚萨等人名联系在一起。这些署名的确切所指是什么，并不很清楚，即使是“大卫的诗”这一说法，也可以轻易地解释成为“为大卫所写的诗篇”，意思并不一定是说大卫就是该篇的作者。这一说法也可以表示，诗篇原属于由耶路撒冷大卫王朝发表的诗歌，或是为那里的国王所写，国王当然都是大卫的后裔。没有理由排除一些诗篇的作者就是大卫本人，但这类事情无从考证清楚。

生活永远都像个万花筒，其中互相矛盾的经历和情感不断变幻着，诗篇的内容就生动地体现了这种经历和情感的多样性。诗篇每一篇的内容各异。有的气势恢弘，是对上帝的赞美诗，反映出与上帝、世界和谐相处的敬拜者一派喜乐欢腾的情绪（诗篇 145—150）；相形之下，另一些则表现出人生灰暗时刻的体验。有些抒发了内心负疚的情感（诗篇 51；130）；而另一些为无端遭受苦难者鸣不平（诗篇 13；71）。有些让我们窥见以色列民族在灾难、动荡时的心理反映（诗篇 44；74；80；83）；另一些邀请我们参与他们民族生活中的重大庆典，如国王加冕礼、婚礼等（诗篇 45）；还有的饱含着崇拜的个人从人生试炼中蒙拯救后，对上帝由衷的感恩（诗篇 30；92；116）。

19 世纪 20 年代初，德国学者赫尔曼·甘克尔（Herman Gunkel）提议将诗篇分为五大类，即颂赞、个人求告、团体求告、个人感恩之诗，以及君王诗篇。这一分类法经历了时间的检验，不过有些方面并不令人满意。举例来说，甘克尔对个人和团体诗篇的区分过于绝对，有些诗篇是以个人的表达开始，接下去谈的就不再是个人，而是以色列整个民族的事（如，诗篇 51；102；130）。“君王诗”事实上是否可以明确划分出来，也有商榷的余地，因为君王诗也可以很容易地归在其他类别里，只是这些诗篇提到了君王而已。



诗篇中的很多篇都称耶路撒冷为安居之地，并鼓励民众为耶城的平安祈祷。

诗篇的多样性和多变性表明，它们一定有过不同的用途。甘克尔认为，诗篇在大多数情况下是用来表达个人敬虔的，任何敬拜者都可以用以抒发对人生、对上帝的最深邃的情感。但另一些人则认为，诗篇反映的并不是个人经验，而是整个以色列民族在漫长的历史时期内的心路历程。甚至还有人提出，诗篇像是从早期到被掳回归，以色列历史上宗教热度的曲线图。这两种成分在诗篇中都可以找见，而对诗篇的认识中最根本的，还是深蕴其中的宗教体验，作者深知这种体验是与人生经历密切相关的。上帝的真实性，人们不难从大自然（诗篇 8;104）、以色列的历史（诗篇 78;105）、诗篇作者个人的经历（诗篇 31;130）中感悟到。

智　　慧

正如人们常把大卫与诗篇中的宗教诗相提并论一样，犹太人的传统同样也把所谓“智慧”书卷与所罗门联系在一起，基督教旧约次经里的一卷书就称为“所罗门智慧书”。

事实上，希伯来圣经里只有一卷书的标题里有所罗门的名字，那就是“所罗门之歌”（即中文版圣经的“雅歌”——译注），且与智慧无关。除去所罗门的名字在书卷中出现数次（雅歌 1:1、5;3:7—11;8:

11—12)之外,该卷与所罗门也并无直接关联。况且,从那些提到他名字的章节上看,他也不是雅歌的作者。雅歌里有一个波斯文单词(4:13)和一个可能是希腊文的词汇(3:9),这意味着雅歌可能作于公元前539年波斯帝国兴起之后。但也有内容显示其更早的来源,一些以色列邻国的类似诗歌,年代比所罗门所在的年代久远得多。如此说来,雅歌实际上很有可能是一部诗集,而不是一部写在某一时间、前后连贯的作品。它的主题(情爱)当然是超越时间的,是表达新婚妻子与新郎缠绵恋情的一组情诗。不少读者,不管是犹太人还是基督徒,都为其中男女恋情的大胆表白而感到意外,情愿把它看作是有象征意义的文字,代表上帝与以色列百姓或基督与教会之间的关系,但这显然不是将作品收入希伯来圣经的人所想的。对他们来说,上帝是万物的创造者,万物中当然也包括性和各种人际关系。这样看来,这组情诗放在圣经里,就不比上帝与以色列民交往的故事显得更唐突了。

人们更经常把所罗门的名字、影响与旧约中的另外两卷书联系在一起,那就是箴言和传道书。它们连同约伯记、(次经里的)便西拉智慧书、箴言,被分类为"智慧书"。其信息我们在本书后面的章节会加以探讨,不过此处了解一点这些书卷的来源,对我们认识以色列文化的特性是有帮助的。

什么是智慧?

这个问题没有简单答案。所罗门被说成是"有智慧的人",其智慧看来包括很多不同方面。有智慧意味着"能辨别是非"(列王纪上3:9),但也包括治理百姓的政治技巧和国际往来中的外交才能(列王纪上5:7、12),同时还有我们称为动、植物学的知识(列王纪上4:33)。除此以外,所罗门的智慧还包括诗才(列王纪上4:32)以及在解决法律纠纷上的机智(列王纪上3:16—28)。

由此看来,古人在谈"智慧"的时候,指的是在人格中具备上述各方面的素质。发挥这些素质,能使人成为社会中成熟而成功的一员。为了在社会中谋求有意义的位置,有些事情我们需要了解。如今,人们多看重学业上的成就,或是能使人胜任某一职业的专业技能。职

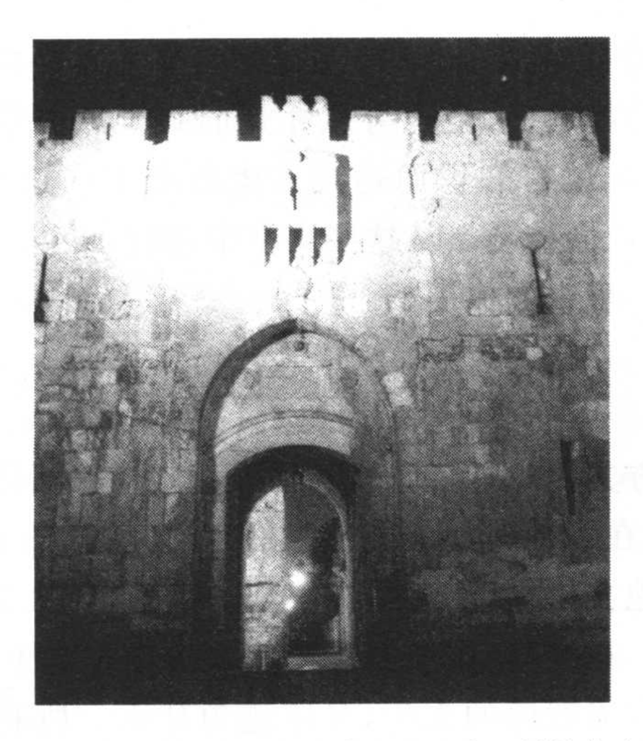
业训练在古代世界当然也有自己的位置，但全人的智慧在人心目中的地位则远远超越这些，全人智慧才是旧约智慧文学的精髓。智慧书卷体现的是，造就有知识而达观人生所必需的道德洞见、聪明睿智，以及娴熟的社会技巧。从这些文字中，我们可以看到上述智慧在各种具体生活环境中的作用。

家庭

在现代西方文化中，人们设想，为儿童走向生活做好准备的应该是国家，不管是在职业训练上，还是在道德、宗教的训导上均如此。但在大多数其他文化里，儿童是在家庭的氛围中，从长辈的言传身教中习得智慧的。在家里，孩子们看到什么是与人交往的有效方式，要想获得幸福而有成就感的人生，又应避免什么。所有这些都基于父辈的经验，父辈的经验来自祖辈，祖辈又继承的是自己前辈的经验。在古代以色列，家庭就是儿童学习社会技能的场所。箴言里的许多说法都源于这一背景，在形式上也常是父亲对孩子的谆谆诱导（如，箴言 4:1、3—4、10、20）。

村落

我们每个人除去是家庭的一员之外，也都属于居住地更大的一群人，使我们具备生存能力的“智慧”，很大部分是从这样的人际关系氛围中汲取的。许多西方人对这些越来越陌生，他们与世隔绝，往往只有电视、网络才能带给他们一点点“社区”感。不过即使在西方，也仍有不少场合能给人以世界其他文化里的那种社区感。在以色列人的村落里，一切公众活动都是在村口或城门口进行的。公道在那里评判，那里也是人们辩论人生等重大问题的地方。人们也在那里交流自己的观感和思路，由此而来的“智慧”，也进入了希伯来圣经的智慧书卷。约伯记的主角在一篇讲论中说，他常到城门口参加那里有关人生奥秘的辩论和探讨（约伯记 29:7），这也许意味着，约伯记里的辩论就是在以色列人聚居地的如此背景下酝酿成熟的。箴言也提到城门口的讨论（24:7；31:23，31），可见其中的不少劝诫也来自同一背景。



在以色列的社区里，城门口和村口都是长者常坐的地方。纠纷在这里裁决，交易也在这里进行。

宫廷

家庭和城门口的劝导并非以色列独有，各种文化里都有这样的做法，仅就这一点讲，古代社会与现代社会并没有很大区别。所罗门大举发展贸易往来和外交关系，其后果之一，是使以色列人在邻国中渐以“智慧”闻名。像示巴女王到耶路撒冷考察以色列人的智慧(列王纪上 10:1—13)一样，以色列人肯定也在积极发现其他民族的智慧。这类智慧文字在其他地方也可以找到很多，特别是在埃及。有一篇埃及文学与旧约里的箴言有特别相似的地方，或许正是在这样的国际交流中，关于“草木……飞禽走兽、昆虫水族”(列王纪上 4:33)的知识才传播开来。所罗门精通这类的“智慧”，在形式上，这属于智力上的追求，而不是靠家庭或社区传播的那种道德训诫。这类知识偏重于智力培养，其性质使人想到，从所罗门时代开始，在以色列就可能有一批专职的智慧导师，他们的任务是研究并传授自己研究的科目。比这年代晚得多的便西拉智慧书一定是源于同样的背景，但那时(约公元前 180 年)人们研究的已主要是希伯来圣经本身了。比这早一点的时候，耶利米书 18:18 把所谓“智慧人”与祭司、先

知当作民族领袖相提并论。所罗门时代之后出现了不少专业外交家，一定有人曾教授他们读、写及其他知识技能。虽然没有具体证据来证实，但古代以色列很可能有专以寻求知识为目的学校。



“扫罗也列在先知中吗？”

提出这样的问题是由于撒母耳记上10:5—13所记载的一件事。扫罗受撒母耳膏抹为王之后，到吉甲去献祭。他路遇一班先知，正伴着狂热的音乐在喊叫、狂舞，沉醉在宗教的狂喜之中。不料，扫罗本人也为此气氛所染，加入到狂歌放舞的行列之中。事情是那样突然，乃至围观的人说他完全变成了另外一个人，其中还有人公然表示惊讶：一个德高望重的人竟然混迹于如此癫狂的人群！

其实扫罗有这样的表现并不奇怪，因为各类文献记载的由宗教热情导致狂放举止的事例并不少见，人们往往是受到音乐气氛的感染，就如扫罗当时的情景一样。

还有些人对把这些疯疯癫癫的人说成是“先知”，感到不可思议。原因是旧约里典型的先知从不沉湎于宗教激情，而是要向百姓宣昭从上帝那里来的启示的人。他们不投听众所好，乃是用清晰的语汇，凭着理智和宗教献身精神，传扬自己的信息。

在这个问题上，有以下几种观察可供参考：

■ 有人提请我们注意到，撒母耳记上9:9说“现在称为先知的，从前称为先见”。他们认为先见可能是用通灵或占卜谋求上帝旨意的人。持此说的人认为，人们的不解只是在“先知”这一用语上，而不知道，后来以犀利的言语鞭挞时弊的伟大先知，其实是从使用原始方法的先见演进而来的。希伯来圣经里有些说法可以用来支持这种观点，比如，阿摩司表示他不与靠作“先知”赚钱的人为伍(阿摩司书7:14)，而弥迦书3:5—7也提到那类人。

- 与此同时，圣经有些章节似曾提到，伟大先知们也有过狂喜经历。如耶利米被他的仇敌描绘成“疯子”(耶利米书 29:26—27)。何西阿也受到同样的指责(何西阿书 9:7)。这些晚期先知(特别是以西结)的某些经历一定很不同寻常。至少还有一次，先知以利沙伴着音乐传讲信息(列王纪下 3:15—19)，而他的门徒的表现也使人把他们说成是“狂妄的人”(列王纪下 9:11)。
- 在当时的其他文化里也可以找到这一现象。旧约本身提到，巴力先知的典型表现就是靠人为地制造宗教狂喜求告神灵(列王纪上 18:20—29)。想到迦南与以色列文化上的共同之处，这些相似的做法就不足为奇了。关于迦南的这类做法很少找见外部证据，但在公元前 19 世纪的马里书信里可以找到一些例证。这些书信谈到了预言的多种功能，其中最重要的，是在特别严峻的情势下勉励国王，尤其是在战时当参谋。旧约里当然时常谈到先知在这方面的工作，尽管统治者(在马里也同样)并不总是愿意听他们的劝告(撒母耳记下 12:1—15；列王纪上 22:1—28)。

狂喜而置身物外的状态经常被赋予新的意义，特别是在社会动荡、文化大变更的时代。在常态被打破，普通民众感到无法再把握自己的生活的时候，如果能超然物外，并与灵界直接沟通，必定会给人一种安全、有保障的感觉。古代以色列人也不例外。不难理解，由此而得到的引导如何被看作神明在危难时刻的启示。诚然，没有比以色列兴起时期扫罗所面临的处境更严峻的了。在后来的时期，狂喜精神经历的功用仍可能在继续着，并经过了以色列、犹大王朝的先知们的提炼。这种方式的宗教献身者与旧约里讲道的伟大先知之间关系究竟如何，至今不甚明了，但两种类型的先知显然都把自己看作上帝启示的传递者。

以色列立国

申命历史作者强调说，寻求军事上的保障，是导致国家在以色列取代松散支派同盟的诱因。我们不难看到他们为什么选择了国家的

形式，此后以色列民的历史多是由该地区军事力量的对比决定的，而以色列军事力量的缺乏，在以色列和犹大的沦陷中都起到了不可忽视的作用。毋庸置疑的是，以色列急需有效地遏止想要瓜分迦南地的民族，这是他们采纳君主制的主要动因。非利士人只是以色列人必须不时抗击的一个族群，附近的以东、摩押、叙利亚都在觊觎以色列人的土地(撒母耳记上 14:47;撒母耳记下 8:1—14)，还有其他族群，如亚扪人(撒母耳记上 11:1)和亚玛力人(撒母耳记上 30:1)也对以色列民的土地虎视眈眈。其他因素也明显在其中起着作用，说明君主制度对以色列来说是不可避免的，无论后来证明它有哪些弊病。将以色列诸王的故事与迦南铁器时代初(公元前 1200—前 1100 年)的社会状况放在一起观察，我们至少可以分辨出以色列立王的三种其他因素来：

■ 这一时期以色列的人口看来增长很快，为这个崛起的民族实体扩大疆界和影响力提供了便利。然而人口增长使资源需求也增加了，资源短缺势必造成社会的紧张局势。当时的一些中东国家用残酷的生育控制手段，如处置掉不想要的婴儿等，来抑制人口的增长。在以色列历史上的任何时期都没有过这种做法，这意味着人口迁移才是解决人口增长最有效的出路。有充分证据说明当时的情况正是这样，但由于中央平原以外的地势都不太适宜居住，年降雨量也不稳定，高地上的新社区从来都很难做到在物质上自给自足。他们辛勤耕作的土地无论如何都不能产出足够的作物，为居民提供平衡的营养。在这样的环境下，为了维持令人满意的生活方式，就需要启用某种统筹机制来调拨各地的食物资源。

■ 社会在一个有限的自然环境下变得日趋复杂，势必要求以更先进的体制解决与资源分配有关的纠纷。有些事务无法靠非正式的族长会议决定，特别是当事情牵扯到土地的质量或水源等因素的时候，因为这些事务超出了支派间土地分配这类简单问题的范畴。获得资源的平等权利之争，必然要求建立更先进的裁决机制，这个机制要对能将决定付诸实施的集权化个人或机构负责。

士师记中所说的“那时以色列中没有王，各人任意而行”(21:25)，也有可能指的是当时出现的对基本生活物资的巧取豪夺。引人注意的是，大卫的功绩之一就是“向众民秉公行义”(撒母耳记下8:15)。

- 这一时期铁的使用增加，它是促使更集权化的国家体制产生的另一因素。由于令人费解的原因，后铜器时代约在公元前13世纪告终，原因是制铜的原材料那时变得短缺起来。大约同一时期，人口向迦南高原农业地区搬迁。山地多石，耕作困难，需要坚硬的材料制作农具。铁显然是首选材料，但巴勒斯坦本地铁矿不多，即使有，质量也不很高。这倒不是无法逾越的障碍，靠着当时众多的国际贸易伙伴，从外国进口补充供给，相对来说也不是难事。但为了有效地进行铁的贸易，并保证铁制工具能公平分配，就需要一个集权的政体，它不仅要能从事国际贸易，也要能组织城市里的工具生产，还要能有效地供给边远地区的人民。

关于大卫和所罗门的叙述

列王纪是撒母耳记的续篇，编者将不同的资料汇编成为一部恢弘的以色列历史总汇，其中还包括有约书亚记和士师记。编者不时提到援引的资料来源(如，列王纪上1:41)。后来的学者们试图从旧约这些书卷中分辨出各自的来源，但时常并无收效。但在大卫和所罗门的故事上，情况则不然，很多人相信，“来源分析”显示出，我们读到的其实就是某种形式的“宫廷记事”，其记录时间与事件发生的时间不相上下。

撒母耳记下卷9至20章和列王纪上卷1、2章无疑是旧约里写作最生动的故事。这些章节的文笔精到，引人入胜，对人际关系中各种人物的心理描写，读来更真实可信。从这些方面讲，这里的叙述和前、后相比都有很大不同，甚至与撒母耳记下本身的末后几章(21—24)也有差异。

德国学者莱恩哈德·罗思特(Leonhard Rost)曾在1926年提

出，撒母耳记和列王纪的上述部分原本是完整的故事，用以证明所罗门是大卫合法的王位继承人。所罗门获得王位当时有些出人意料，他在弟兄中排行小，除去撒母耳记下12:24—25简略地提到他出生以外，在他做王之前从来没有在故事中出现过。他掌权是通过宫廷权术和杀灭竞争对手。罗思特指出，这些当时肯定使王室中有人质疑所罗门继位之合法性。为了回应这些质疑，所罗门的支持者开始为他继承王位的合法性进行辩解。从其内容的特点上看，这部分文字是在所罗门当政之初写成的。

当时其他国家也久有政治辩解的传统，尤其是赫人。亲所罗门的人受到外邦做法的鼓励，加上所罗门王朝为艺术追求提供的新机遇，于是大卫王朝流传下来的故事就被用来向人们表明，所罗门的兄长暗嫩、押沙龙、亚多尼雅都因无视圣约传统，失去了继承王位的资格(撒母耳记下13:8—14;16:22;列王纪上2:13—17)，因此所罗门就能以大卫继承人的身份出现，而导致他掌权的残酷事件只是迫不得已而为之。

罗思特称赞这些叙述是古代真正意义上的历史文学之开端，而近期的学者则不愿这样评论。他们指出，故事中对大卫和所罗门不利的说法并不少见，因此我们现在读到的，可能是不被大卫王朝认可之故事的修正版。如果说这些故事的本意是为当政者辩解，这些不利说法就没有意义，因为依辩解论的说法，作者必须对那些令人遗憾的事实做出解释，而不只是将事实放在那里而已。也有人认为，所记述的内容大部分更像是小说，而不是史书。其中固然有一些不可思议的细节，比如暗嫩奸污他玛时他们的对话(撒母耳记下13:1—22)，当然，这样的内容不一定引起人们对叙述总体真实性的怀疑。它只是表明，故事先是由一位新闻工作者而不是分析家写成的，同时也表明这些材料不是对大卫宫廷生活的官方记载，而是一个流行的关于所罗门身世的叙述，目的是为新国王赢得市井平民的支持。

诗篇与以色列的崇拜

诗篇是以色列人崇拜时不可缺少的材料，而且在某些方面，诗篇

为人们了解流亡巴比伦之前耶路撒冷圣殿里的宗教活动提供了细节。它尤其在两点上对我们认识这个题目特别有助益：

- 诗篇中的许多篇不仅可以看成是赞美诗，而且可以视为对整个的崇拜活动的描写，其中不仅表现了崇拜者的赞美和忏悔，还包含上帝对崇拜的回应（如，诗篇 2；12；20；21；45；50；81；89；91；95；108；110；132）。况且，这些回应在文体和主题上常与旧约先知书的信息相似。有人因此设想在耶路撒冷圣殿里，当时是由先知和祭司们共同带领百姓崇拜。这一设想最初提出的时候，许多旧约学者都觉得难以接受，因为在 19 世纪，人们习以为常地认为旧约时代的先知和祭司互不相容。祭司们关注的是机械地行"宗教"之礼，而先知们所关注的是比较能动的信仰，将上帝带有生命力的话语传给民众。诚然，大多数的先知都严厉指责空洞无物的宗教仪式，但这种祭司、先知严重分歧的看法，来自新教（特别是德国路德宗）学者的观点，多于来自希伯来圣经本身的证据。即便是常被认为最猛烈抨击宗教礼仪的先知阿摩司，也显然在伯特利有组织的崇拜场景下发表过自己的信息；而耶利米不仅将先知和祭司都列为社区领袖（耶利米书 18:18），而且表现出先知与耶路撒冷圣殿之间的关联（如，耶利米书 5:30—31；23:11；26:7、16；27:16；29:26）。学者们把这样的先知说成是"礼仪先知"，以示同阿摩司、耶利米等人的区别。在耶利米时代，多数"礼仪先知"给百姓带来的都是虚假的安全感，乃至以色列民被掳巴比伦之后，这些职位也随之消失了。然而诗篇书卷表明，在早期，这类先知在圣殿里的敬拜中，扮演着全面而且完全正面的角色。
- 还有几位学者依据诗篇指出，君王在圣殿里的崇拜中扮演着重要角色。事情本来就可能如此，参与公众的崇拜活动是统治者用以建立、强化自己合理地位的一个主要途径。在古代，民众对自己的君主看法各有不同。有人把他们看作神，或是半神半人的存在，他们的安康关系着人民的福祉。人们把国王参加宗教崇拜与风调雨顺联系在一起，在巴比伦就是这样，国王要在每年的年节上扮演一个神明，其起死回生标志着自然界凋敝后的复苏。以色



耶路撒冷圣殿里的崇拜采用多种乐器，其中之一是竖琴。图为乐师坐在折凳上弹奏竖琴。

列从来不把自己的王看作神，不过，大卫家的皇家意识形态坚持认为，他们因上帝的赐福而享有特殊地位（诗篇 2:7）。当初以色列是否有像巴比伦那样的年节，国王是否也在礼仪上做起死回生的表演，对此有一些争议。但看来以色列每年的新年庆祝也是重要的宗教活动，这些活动的核心是体现上帝至高无上的主宰地位，是纪念耶和华对无序的主权，是无序的势力一直在威胁着以色列的生存。可是另一些人否认这种观点，他们把以色列的年节（住棚节）看作以色列民庄严重申西奈之约的节日，或甚至是每年纪念大卫王室家族得以确立的日子。很少有确凿证据告诉我们古代以色列国王担负的宗教职能究竟如何，现有的说法都是从诗篇或其他相关章节推断出来的，但看来国王没有专门或主要的宗教职位。宗教的想像和礼仪可以淡化国王的地位，不过旧约给人的总体印象是，虽然人类的作为与宗教崇拜有着某种互动关系，

但人类的主要工作范围与上帝的不同，君王的职能是主持公道、从事外交等。

智慧书卷

如同诗篇和多数先知信息一样，智慧书是用诗歌体写成的。希伯来诗文最主要的特征不在乎韵律，而在乎"对仗"的手法，以诗言志才是最终的目的。在最简单的"同义对句"里，第二句只是用不同的语汇重复第一句的意思。例如：

谁能登耶和华的山？
谁能站在他的圣所？
(诗篇 24:3)

在"反义对句"中，一句用肯定形式表达，另一句则是用否定形式。如：

义人的记念被称赞，
恶人的名字必朽烂。
(箴言 10:7)

还有许多对仗比较不明显，属于迂回的形式；也有时对偶句只是形式，没有什么实际意义。

智慧书还应用了不少其他文学手法，其中包括谜语、比喻，以及自传式的劝导，同时还有对话(如约伯记)。离合诗的手法也偶有所用，即各行第一个单词的首字母或最后一个词的尾字母可以组合成词。诗篇 119 篇就是旧约离合诗里最突出的例子，箴言 31:10—31 也采用同样的手法。

箴　言

这是一部实用智慧诗集。开篇一节说箴言的作者是所罗门，但整卷书中只有两处明确说明是所罗门的教导。另有一些部分的作者

是亚古珥(30)和利慕伊勒(31:1—9)，这两个人物的身份不详。还有些部分是无名氏的作品，正好与我们想像中这些实际教诲的来源相吻合。

箴言中许多隽永的说法可以追溯到以色列很早以前的历史时期，其成文年代比现有形式的箴言书卷要早得多。箴言的终编年代再早也不过是公元前6世纪，原因是文中(25:1)提到了犹大王希西家(在公元前718—前687年间执政)。但也有可能终编到公元前3世纪才完成。

这卷书最关注的是人生在各个领域里的人际关系，其内容是教导何为良好的风度、善解人意的行为等其他文化里也有的训示。编者强调的是，这些智慧的真正含义，只有在人与上帝之活的关系中找到，因为“敬畏耶和华是智慧的开端”(9:10)。

传　道　书

传道书与箴言是截然不同的两种文字。箴言对人生持有积极的观感，对人生潜能的估计也是乐观的；而传道书的观点则基本属于消极而悲观的。如果说智慧书是人生经验的提炼，那么它产生悲观、愤世嫉俗的态度是不足为奇的。很少有人不曾在一生中的某个时刻问过与传道书作者同样的问题，作者在书卷的开头问道：人生究竟是有真实意义的，还是“凡事都是虚空”(1:2)？作者在两者之间游移踌躇，他内心虽相信上帝，但也坦诚他意识到，在实际生活中仿佛看不到信仰的意义。书卷没有提及以色列的历史，也没有提到像出埃及那样的民族经历，希伯来圣经的其他作者会借用这些历史和经历，对传道书作者的问题做出某种意义上的回答。而传道书的作者认为，仅仅重申传统的宗教信条，在解决人一生中最迫切的问题上如隔靴搔痒，即使人的头脑无法参透这些答案，这一切的意义最终上帝是知道的。作者用最实在的语言表达了这种意思：“我知道世人，莫强如终身喜乐行善。并且人人吃喝，在他一切劳碌中享福。这也是上帝的恩赐”(3:12—13)。

传道书在信仰上引起犹太人和基督徒读者的困惑，可它证实了两个极为重要的事实。书卷提醒读者，人生有一个维度是无法靠理

性思考来认识的;同时它也证实了,即使是在信徒群体中,对于上帝作为的怀疑和不肯定想法也是现实存在着的,并且也是可以接纳的。

传道书作者的身份是"在耶路撒冷作王,大卫的儿子"(1:1),也就是所罗门。不过也有人认为所罗门与传道书无关,他们的理由是:

- 作者的笔调是受压迫的臣民,而不是至高无上的君王所罗门的笔调(4:1)。
- 作者似曾在波斯等大帝国居住过,因为书中警示说,有一位至高无上的权威在鉴察所有的统治者(5:8)。
- 书中提到的政治动荡是所罗门时期没有的(4:13—16)。
- 传道书所用的希伯来文明显有受亚兰文影响的痕迹,亚兰语是波斯帝国的语言,由此显示出,其写作年代为公元前第3或第2世纪。

约 伯 记

约伯记书卷在文体上分为两部分:前言和尾声是散文(1—2;42:7—17),其他部分是诗体。前言、尾声里是一个古老的故事,故事的主人公约伯虽名不见经传,但是一个正直而敬畏上帝的人,而且他的财富"在东方人中就为至大"(1:3)。经过一连串无法理喻的灾祸之后,约伯失去了一切,自己还害了疼痛钻心、令其毁容的毒疮。这一部分对上帝的描写是天上的审判者。故事解释约伯受苦是由于控告者撒旦对他的控告,撒旦指控他对上帝的忠诚是虚假的,因此他的真诚受到考验,以鉴别其信仰的真伪。到故事的末尾(42:7—17),约伯因他传为佳话的忍耐得到了加倍的赏赐,他重享拥有子女、财产和幸福的生活。故事的有些内容(如撒旦扮演的角色)体现了犹太人相当晚期的历史,而其他内容又似乎反映出很早期的历史背景。也许故事本身的年代十分久远,后经过晚期智慧书作者的改编,目的是创造一个探讨苦难和邪恶等问题的机会。因此这一探讨成为书卷大部分篇幅的主题。

约伯记显然不是与箴言相同意义上的智慧书。箴言里的很多朴实劝导意思是说,行为正直必然导致兴旺发达;而约伯记则为这种说

人的乐观主义加上了一连串的大问号。约伯的情形是，行善明明导致了相反的结果，且由于善有善报的观念如此深入人心，约伯的朋友们想到的惟一能帮助他的办法，就是指出他或许不像自己想像的那么正直，否则他怎么可能遭受苦难呢？这还不是约伯所要面对的惟一问题，除此之外，他还要与传道书作者提出的问题角力。在所有这些不幸之中，约伯看不到上帝，反而觉得自己殷勤事奉的神离弃了他。他问道：上帝在哪里？的确，什么样的神，才会任凭无谓而邪恶的世界摆布约伯这样正直人的命运？

约伯的朋友们在这些问题面前无言以对，书卷最终也没有给出答案。作者最后记录上帝对约伯的答复时，既没有解答约伯为什么遭受苦难，也没有解答人生看似无意义的问题，而是以一首气势磅礴的诗篇，让约伯看到上帝和宇宙是何等的浩瀚恢弘，从而把约伯的眼光从自我，引向上帝本身及其创造的伟大荣耀(38—41)。面对上帝对其属性和性格的启示，约伯意识到，他惟一能做出的反应是信赖与敬拜。人类苦难之“十万个为什么”，没有从智力层面加以解答，在整本圣经里都找不到智力层面上的答案。世界上为什么存在邪恶？为什么好人受苦？约伯的朋友寻找的是一个简单的解释，然而约伯记的作者排除了所有简单化的理解。在这里，上帝的世界为什么存在邪恶仍是一个难解的谜，留给那些在此问题上百思不得其解之人的启示是：约伯意识到他永远也不能解决这些难题，只能专心仰赖上帝。上帝介入了他的生活，再次让他感到自己置身于他不止息的爱和眷顾之中，他破碎的心也因此得到了痊愈。说到底，不断更新的对上帝的仰赖，才是人面对世事沧桑的惟一可靠办法。

希伯来圣经里的其他智慧章节

除去一目了然的上述类型文字以外，学者们多认为旧约其他书卷里也可以看到源自智慧学校的材料。他们指的是先知书里面的一些讲论，尤其是阿摩司书和以赛亚书提出了与智慧文学相似的观点。前面提到过，有一种理论认为，所谓“王位继承叙述”(撒母耳记下9—20；列王纪上1—2)都可以称为道德“智慧”文学。约瑟的故事(创世记37；39—50)也是这样，它把约瑟塑造成按照箴言书里描述

的法则而生活的理想人物。这些学者还指出，以斯帖记女主人公的塑造，或许也出于同样的动机。这些想法都没有证据加以印证，而且其中没有哪一个故事是专以体现实际智慧的观念为目的而存在的。不过约伯记的确是一个特别例证，说明先期的故事如何被“古为今用”，加以重新诠释。如果说智慧书所关注的问题渗透于以色列人的社会生活之中，那么这样的古训不体现在旧约其他题材的文学里，反倒奇怪了。

次经里的智慧书

伴随希腊文旧约而来的次经中，也有两卷书属于智慧文学的范畴，那就是所罗门智慧书和便西拉智慧书。所罗门智慧书（亦称“德训篇”）9:7—18 似暗指所罗门是该书卷的作者，只不过没有实际提到他的名字。但古时很少有人认为所罗门智慧书为所罗门所作，其中总体文化和历史环境也与所罗门时代不符，更不用说它的风格和教导的要义了，这些都表明它是比所罗门时代晚得多的作品。没有重要的证据显明它是用希腊文以外的文字编写的，事实上，其中不少教导里运用的是属公元前几个世纪的典型希腊哲学术语。该书卷最清楚显示的写作地点是埃及亚历山大的犹太人社区，因为作者似乎不了解菲洛的著作，所以估计写成于公元前第 1 世纪。所罗门智慧书的教训表明，作者熟悉柏拉图的观念（7:22—24;11:17;14:3;16:21;17:2;19:2），对斯多葛的思想也有所了解（8:20;17:11），但作者并不总是用哲学思辨的方式来表现上述理念。其写作目的看来在于勉励犹太信徒持守自己的信仰，作者确信，即使生活在以更先进的世界观为主导的异国文化环境下，他们古老的历史与传统依然是有意义的。作者的信息也博得了非以色列裔、而为圣经信仰的理念所吸引的人们的欢迎，作品邀请他们停止拜假神，认同耶和华圣约的信仰。

据便西拉智慧书的前言称，该书卷最初是用希伯来文写成，后由作者之孙辈译成希腊文。没有理由怀疑其中确有希伯来原文的译文，但两种版本内容一致的程度有多大，就不那样清晰了，因为译者说他对原文做了大幅度的改动。对翻译的年代有精确记载，即“尤厄

吉提统治的第 38 年”，尤厄吉提就是托勒密八世尤厄吉提·非思肯（公元前 170—前 116 年）。如此推算，原文的写作年代应该是公元前 180 年左右。所有这些看来都是可信的，与书卷的内容相符，也就是说，它是旧约里惟一确切知道写作年代和作者的一卷书，作者的名字是西拉子耶稣(50:27)，曾住在耶路撒冷。这部著作是当时智慧运动国际化的突出典型，它创造性地将希腊哲学思想与希伯来圣经的传统要义融为一体。如同其他同类文字一样，它从头至尾没有辩论的痕迹，但其主题思想是明确的：真正的智慧只能从摩西五经里找见，而且只有通过信靠上帝才能将智慧付诸实践。便西拉将智慧拟人化，又使智慧与当时更广文化范围里的概念相联系，这些都为基督徒后来相信拿撒勒人耶稣既是人又是神，提供了重要的框架。但便西拉智慧书主要强调的重点和先前希伯来正典智慧书卷的一样，仍是劝勉日常环境下的实际智慧和可接纳的行为。

第五章　以色列王国的分裂

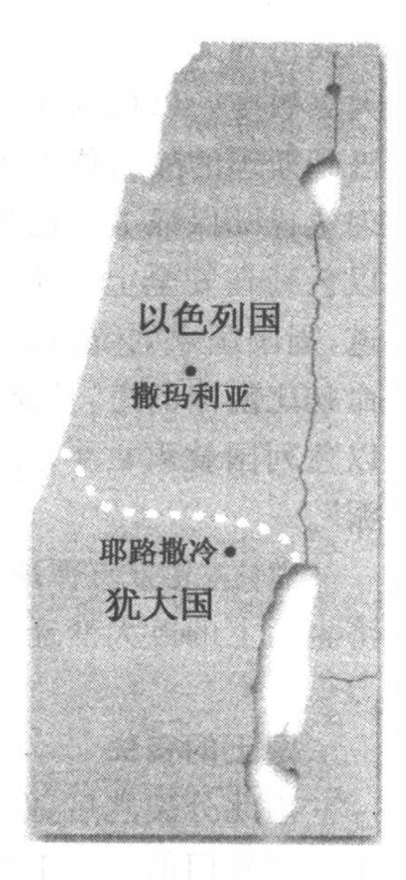
王国分裂为二

人们常称所罗门身后发生的事为“王国的分裂”，也就是说，所罗门统治的庞大帝国分割成了两半。在很大程度上，这次分裂其实是长期存在的意识形态分歧达到了极点。以以法莲为首的北方支派和犹大为首的南方支派，当初只是由于共同对大卫的效忠才达成统一的。南、北双方都视大卫为遵循士师路线的领袖，大卫地位稳固的惟一原因是上帝拣选了他，并赐予他领袖的资质。大卫只有尽心完成自己崇高的使命，他的统治才能成立，才能够持续下去。所罗门当政时的情况就完全不同了，除大卫是他的父亲以外，他作王没有其他原因。他是地位已然确立的王朝之一部分，这一因素本身，就在质疑他与以色列民族意识之间的关系。所罗门违背了许多西奈之约的价值观，加上他不是北方人，这些都在相当程度上使南北方之间本来深藏着的敌对和不信任情绪死灰复燃。

恢复古老传统

北方各支派看到有机会脱离以耶路撒冷为中心的庞大官僚国家，便不失时机地采取了行动。这样做并不完全是出于政治上的利害考量，起因甚至也不是罗波安准备恶待他们而引起的愤怒，当然两种因素都在其中起了很重要的作用。旧约的叙述告诉我们，更主要的是因为北方支派深望回到以前的方向上去，回归自己民族的老办法，寻回以色列的根。我们前面谈到，对于以色列人中究竟有多大成分实际参与了出埃及事件有很大争议，但有一点是清楚的，相当多的人当时已把出埃及当成自己祖先的历史，而且希望看到传统的价值观能够在政治生活中实现。虽然在经济和社会上，以色列都需要成

为君主制国家，但回首往事，士师的岁月却像是黄金时代，那时各支派至少是在努力遵行圣约所奠定的信仰，尽管并不总能做得十全十美。当然，政治现实起了变化，不可能让时钟倒转。以前士师是各支派自己的首领，很少有需要各支派联合行动的时候；但在新形势下，这种各自为政的做法已经不实际了，新的领袖不管是谁，都必须是国家级的人物。不过他们认为，无论如何王位不应该世袭，每个国王都必须有受上帝选召、预备他胜任这一职位的明证，而且只有当他在百姓中实行上帝的旨意的时候，才有权坐在王位上。



分裂后的王国

南国犹大的民众也接受这一理论：他们同样相信，上帝应当是国家的最高统治者。但政治环境导致了永久性的王室出现，他们确信，上帝的统治只有通过大卫家族来实现。士师的故事所代表的理想，如今在上帝对大卫及其继承人的应许中实现了，因此没有理由，也没有必要在每个国王继位的时候分别确认上帝对他直接的旨意。这种想法无疑与南国的政治，甚至是地理状况，特别是与首都耶路撒冷的位置有很大关系。值得注意的是，以色列王暗利在撒玛利亚建都之后，北国也立刻接受了王位世袭的观念——先有暗利的儿子亚哈继位，后有耶户的儿子约哈斯接续他作王。

政治上的变迁

不经意地读列王纪，人们会以为在两个王国中，犹大远比以色列更重要。从犹大在宗教上的持续影响看，事情的确如此，不过，这反映的是申命历史编者对资料的取舍。列王纪的写作目的是激励被掳巴比伦又得以回归的犹大人，由于这个目的，犹大本国的历史当然就比对头以色列的更有价值。但是，在所罗门去世后的两个世纪里，北

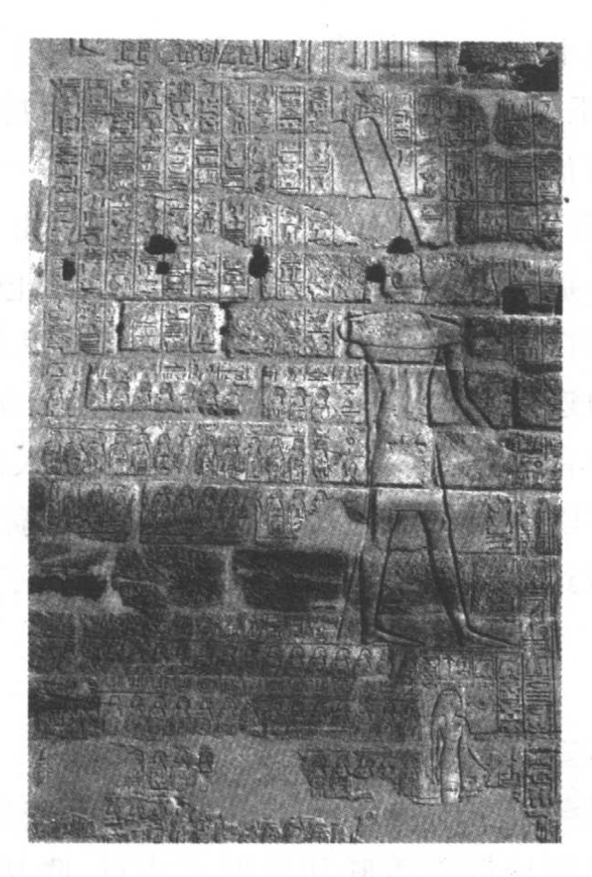
国以色列无疑领土更大，人口更众，更富足而昌明，甚至有时还比犹大更敬虔。以色列在当时的国际政治上成为一股强大的势力，它在巴勒斯坦的战略位置，使当时的列强都在注视着它的局势。这一地理位置既保证了以色列人富足的生活方式，也使北国成为众矢之的。以色列在安全上远不如犹大有保障，犹大首都耶路撒冷远离贸易要道，周围国家的统治者对它的兴趣要小得多。结果北国以色列的寿命就比南国的短，且充满了动荡。大约在耶罗波安称王之后 200 年，以色列国就灭亡了，臣民被掳到亚述，成为所谓“销声匿迹的十个支派”。

总之，北方支派决定分道扬镳，导致了南北两国人民在社会、经济生活上的巨大变迁。

国土的丧失

南北分裂之后，两国都无力保持各自大片的国土，这些国土是大卫和所罗门的统一王国时期赢得的。所罗门时期就丧失了巴勒斯坦东北部亚兰省的一部分，这一部分很快在大马士革城邦的基础上变成了强大的主权国家——叙利亚，而且严重威胁着以色列和犹大两国，时常从约旦河东岸入侵以色列的国土。这时，非利士人所有的城邦除去一个以外都脱离了南国犹大，但当时他们已不构成军事上的威胁了。亚扪人乘此机会摆脱了以色列的统治，摩押人可能也是这样。犹大的处境比以色列略好一点，他们继续控制着通往南方阿喀巴湾的贸易通道，罗波安在他的不少城邑修筑了新的防御工事(历代志下 11:5—12)。

国土的丧失使以色列、犹大两国都沦为次等强国。在大卫和所罗门的时代，以色列统一的王国在整个地区是主要的权力中心，而分裂之后，两国差不多变成了埃及和以美索不达米亚为基地的强国之间政治角逐的替罪羊。南北两国的势力被埃及法老示撒一世(公元前 945—前 924 年)的入侵大大削弱，示撒在以色列分裂后的第五年就开始向北进军，企图重建以色列崛起之前它在迦南的势力范围。旧约只提到了埃及对犹大的进攻，说到罗波安只得以圣殿和王宫里的宝物相赠，使示撒不攻打耶路撒冷。这样的做法看来奏效了，因为



埃及国王示撒一世于以色列南北分裂之后的第五年进犯犹大国。图为卡纳克神庙(近代名为第比斯神庙)列出的被示撒征服的巴勒斯坦地名。犹大王罗波安以圣殿中的宝物相赠,并以保耶路撒冷不受示撒攻击。

在梯比斯的阿蒙神庙碑文中,示撒没有提及夺取犹大城邑,却宣称占领了以色列的几座城镇。在米吉多发现的一块埃及碑文还显示出,示撒一定到了巴勒斯坦的绝大部分地区。有意思的是,在神庙清单的一项里,示撒提到了一个叫做“亚伯兰田地”的去处,这是圣经以外惟一的一处将这个人名与巴勒斯坦联系在一起的记载。示撒的目的不是要占领这片土地,但他在一些战略要地留驻了军队。晚些时候,犹大王亚撒曾迎战谢拉帅领军队的进攻,书卷中描写谢拉是苏丹人,但他也可能是示撒入侵时留在南巴勒斯坦的埃及军官(历代志下14:9—15)。

南北冲突

南北两个王国相争,使两者都失去了更多维护原有国土的机会。两国为争夺耶路撒冷北部边界地区的土地(列王纪上 14:30;15:

16—22),打了差不多 50 年的仗。这或许是难免的,耶路撒冷当初赢得大卫的青睐,正是因其位于南北支派之间的独特地理位置。耶路撒冷原来的战术优势如今变成了它的战略弱点——太接近北国边境,易受攻击。犹大王罗波安、亚比央、亚撒都在相当长时期里,为这一地区的土地分别与以色列诸王耶罗波安、拿答、巴沙起过纷争。以色列王巴沙的军队甚至进逼到离耶城只有五英里远的地方,而且还有进一步推进的迹象,犹大王亚撒只好向大马士革的便哈达求援。便哈达早与巴沙有约,亚撒一定是提供了特别诱人的优惠条件,才使便哈达出兵攻打以色列北部的城镇,巴沙只得从犹大前线撤兵。犹大此后也采取过这种战术,但最后他们终于看到了这样做无非是短视之举。

社会动荡不安

北国以色列渐渐在国内政治上也出现了不安定。在理论上,他们认为应重新回到松散部落联邦的形式才对,联邦的每个领袖都必须在天赋和敬虔上证明是上帝所拣选的,但在当时的政治、社会局势下,这一理论根本行不通。从最好的意义上讲,以色列是阿尔布雷希特·阿尔特所说的"凭上帝旨意革命后的王国"。而实际上,谁该做王的问题却搞得国无宁日,使得任何一个军事冒险家都可以做篡位的尝试,不管他在宗教上是否名正言顺,更不管他是否有领导才能。同时,那些比较成功的统治者自然希望自己的子孙继承王位,尤其是在他们积累了个人财富之后。这样一来,以色列就陷入了持续的动乱之中,在它的头 50 年当中,国王三次被颠覆,一个篡位者还暗杀了前任国王。耶罗波安当政 21 年,在他之后的六个王之中,只有巴沙的统治时间超过了 10 年。到后来,有的王在位时间还不够几个月。

宗教的问题

耶罗波安在民众的热情拥戴中理直气壮地执掌了北方的王权,但随之而来的问题是,他必须实际经营这个王国。在这方面,他面临的阻碍是巨大的。困难之一是他没有国都作为政府的行政中心。旧约里提到他曾经在三个都城里执政:示剑、毗努伊勒和得撒(列王纪

上 12:25;14:17)。这或许只是军事原因使然——面对示撒的入侵,他只好从一个城邑撤向另一个城邑。但更有可能的是,民间基于意识形态上的考虑,反对单一都城的想法。所罗门当初就是由于拥有自己的都城,才表现得无视百姓的疾苦和民族的传统。如果耶罗波安没有固定的都城,他借国家机器为自己的机会起码会小一些。

然而,耶路撒冷都城的职能之一在北方也是必不可少的。耶路撒冷的圣殿里安放着约柜,它是国家的象征之一,有助于巩固君王的权力和声望,同时它也是当权者与民间精神遗产之间的重要纽带。出于对约柜所代表的圣约之热诚,北方支派的百姓肯定愿意到耶路撒冷去献祭。可是出于政治上的考虑,耶罗波安不能不制止他们这样做,因为如果允许他们这种做法,就等于承认北方各支派依然效忠于耶路撒冷。朝圣者在两国间自由往来,也必然会使颠覆的危险增加。

除此之外,耶罗波安的国土有相当大部分是乡村和边远地区,这在北方各支派脱离南方时于他有利,因为支持耶路撒冷王的,在很大程度上只是城市居民,而在乡村的社区里,传统形式的迦南宗教崇拜更为盛行,与耶路撒冷的崇拜无甚关联。他们当然也拜耶和华,但他们的礼仪和信仰时常并不体现圣约传统的内涵,而体现的是先前迦南的宗教观念。耶罗波安认为,重要的是要用一种方法将两种宗教传统融合起来,于是就想出了一个他以为一箭多雕的办法。他要靠设立自己新的宗教中心,来取代百姓对耶路撒冷圣殿固有的忠诚。他在最北方选定了但,又在靠近犹大边界的南部选定了伯特利。这两个城邑既与传统的迦南宗教有着悠久的历史关联,同时又与以色列人早期历史事件有着重要关系(创世记 12:8;28:19;士师记 18:30,20:18—28,撒母耳记上 7:16)。

耶罗波安建立这两处崇拜地的举动,换来的却是申命史学家对他不断的谴责。原因是,他在两处殿宇里安放了金牛犊(列王纪上 12:28—33)。这一举措的目的是要将北国人口中的不同成分联合成一体,使迦南宗教与以色列特有的信仰相调和。把牛犊与传统崇拜之间拉上关系并不困难,因为巴力以前就常用牛犊来代表。同时,也不是没有可能把这些牛犊看作立下圣约的神耶和华之宝座,就像约



图为公元前12世纪的铜牛犊。耶罗波安在但城和伯特利的殿里供奉金牛犊，以吸引北国民众前去崇拜，目的是使其不去耶路撒冷的圣殿献祭。

柜代表着看不见的上帝临到耶路撒冷的圣殿一样。从某种观点上看，这表现出耶罗波安的才干，但列王纪的编者在回顾这一做法的时候，认为它实在是一个愚蠢的举动。用申命历史观点去评判，照士师记第一章的说法，这是用外邦的迷信弱化对耶和华的崇拜，于是耶罗波安看似精明的举措就注定要以失败告终，因为他像当初扫罗一样，僭越了自己的权限。他蓄意诋毁当初使他执掌权力的信念，曾经立他为王的先知，如今宣告了他的厄运。上帝拣选了耶罗波安，但这时，他已失去了上帝的认可，必定要失去王位，为更敏于圣约信仰要求的王所取代(列王记上 14:1—16)。

新的同盟

接替耶罗波安的是他的儿子拿答，民众不接纳他，他也没有得到宗教领袖的认可，其统治只持续了一年多一点，就被巴沙篡位(列王纪上 15:25—32)。民众认为巴沙是更适合的国王人选，他的统治时期比较长，达 24 年，但申命史家对他的评定是，行耶罗波安所行的

道，“使以色列人陷在罪里”(列王纪上 15:34)。他像耶罗波安一样，遭到一位以耶和华的名义传达信息的先知的唾弃(列王纪上 16:1—7)。他死后，他的儿子以拉继承他，结果只统治了两年，不得人心。心利发动军事政变，杀死以拉，并夺取了王位(列王纪上 16:8—14)。心利也不是合适的人选，他在位只有七天(列王纪上 16:15—20)。政权如此不稳定，必然使以色列国运式微。除掉心利的人是北国最出色的王之一，他不但重建了国家的威望，而且为政卓有成效，因此他死后，他的儿子被公认为继承王位的最佳候选人。这位父亲就是暗利，儿子叫亚哈。

重振国运

希伯来圣经对暗利没有多着笔墨，原因是在列王纪编者的眼里，暗利比他以前的列王作恶、不敬虔更甚(列王纪上 16:21—28)。就像对以色列的其他统治者一样，作者对暗利在社会、政治上的功绩也是一笔带过，如果有人想对此了解得更多，编者说，“暗利其余的事和



摩押王米沙在暗利时代所立石碑，碑文中含有旧约中没有谈到的信息。

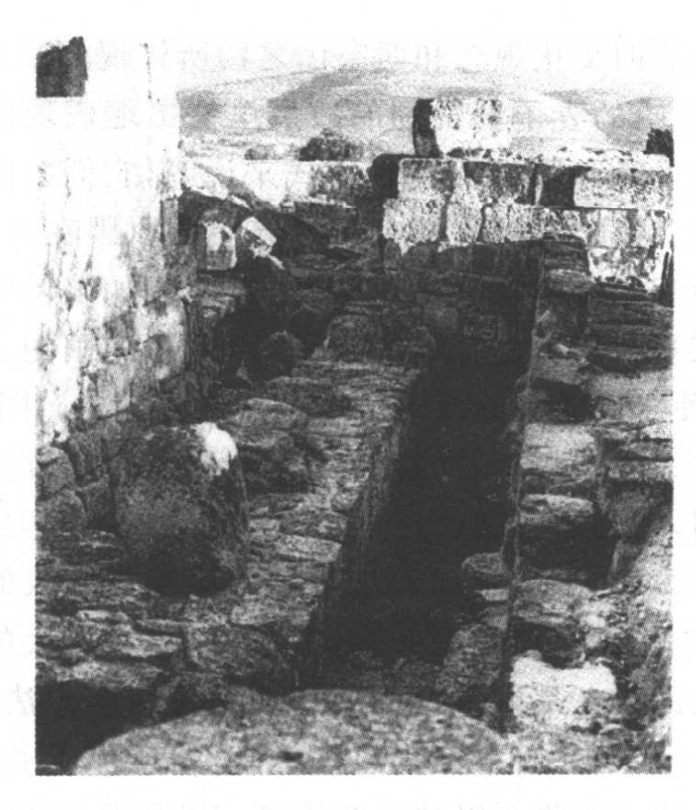
他所显出的勇力，都写在以色列诸王记上。"这样的声明告诉我们，申命史学家的叙述建立在年代久远得多的历史资料基础上，这些古代的原始资料已荡然无存，因此无法帮助我们了解当时的细节。相比之下，对暗利的儿子亚哈的叙述在旧约里则显得格外突出，但仍是谈宗教观点多于他做王期间的政务(列王纪上 16:29—22:40)。尽管有关暗利和亚哈的资料比较贫乏，他们无疑是统治有方的国王，因为正是在他们的统治下，以色列再次成为难以忽视的势力。

在国际上

暗利和亚哈通过与邻国结盟和占领新的领土重振了国威。他们结束了与犹大无谓的战事，这也给南国带来了繁荣与稳定的时期。犹大王约沙法控制了南方的许多贸易通道，后来亚哈的女儿亚塔利雅与约沙法的儿子约兰联姻，使南北两国结成友好邻邦(列王纪上 22:41—50;列王纪下 8:18)。以色列用同样的方法与推罗的腓尼基人交好，这次是亚哈自己娶了腓尼基公主耶洗别为妻。暗利还重新控制了摩押，旧约完全没有提到这件事，但摩押王米沙所立石碑的碑文里记载着，亚哈死后(列王纪下 3)，他终于将自己的王国从以色列的管辖之下解救出来。当然，碑文多是昭彰米沙的功勋，而不是谈以前如何臣服于暗利，但它也坦率地承认:"以王暗利使摩押臣属他多年。"

在国内

暗利靠另建都城稳固了自己的地位，如同大卫当初立都耶路撒冷一样，不过暗利选的是一个全新的城址，以前从没有人在那里居住过。几乎可以肯定，他在效法大卫的成功经验。大卫选定耶路撒冷是因其位于南北支派间的地理位置，撒玛利亚也差不多处于北国的中央地带，它西边是靠近海岸的迦南城邑地区，东面是以色列人占优势的内陆地带。撒玛利亚是暗利的都城，正如耶路撒冷曾是属于大卫本人的都城一样。在暗利和亚哈时代，撒玛利亚被建成了一个相当华美的城市，有坚固的防御设施，也有很多堂皇的建筑。像耶路撒冷一样，撒玛利亚也有一座神庙，这正是亚哈的最大过错，他"行耶和



图为亚哈王宫遗址，远处山上是北国都城撒玛利亚。

华眼中看为恶的事，比他以前的列王更甚，犯了……耶罗波安所犯的罪。他还以为轻，又……去事奉敬拜巴力”(列王纪上 16:30—31)。如果从不那么对立的角度看，亚哈的宗教行为可能出于政治考虑多过信仰上的考虑。亚哈和过去的耶罗波安同样面临着将国民中的迦南和以色列成分撮合起来的问题，他在撒玛利亚所做的安排，不是专为，也是主要为迦南人做的，那里甚至还组成了传统的城邦。耶斯列城仍然有着它的极大重要性，而且很可能亚哈实际上有着两个都城：一个是为迦南人而存在的撒玛利亚，其神庙事奉的是传统迦南诸神；另一个是为以色列人的耶斯列，其神殿崇拜的是耶和华神。重要的是，亚哈的两个儿子的名字都明显是以色列式的(亚哈谢和约兰)，在这一点上，连大卫都有所不如。

衰落与崩溃

暗利和亚哈在国家与民众持守的圣约信仰之间造成的争议，很快就变得难以遏止，申命历史对这些故事的重视，胜过以色列历史上任何其他意识形态的冲突，这一冲突在以色列历史上始终没有调和

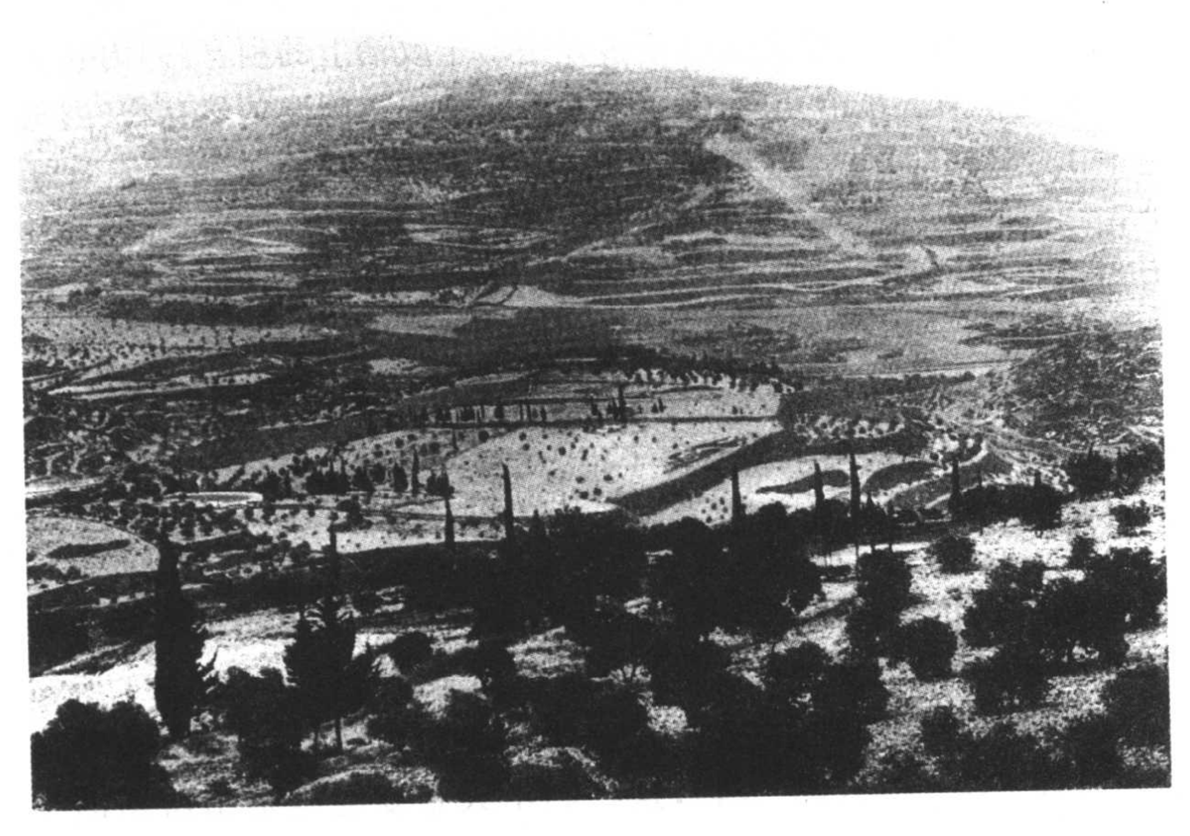
过。迦南当地的旧文化观念和西奈山之约所体现的激进观念之间的分歧，特别在亚哈的妻子耶洗别的故事里突出地表现出来。耶洗别在亚哈王朝里的角色可以用几种方式来说明，它们各自体现了她追求的一个侧面。亚哈与她联姻有政治结盟的原因在内，而耶洗别推广迦南宗教也很可能有政治上的弦外之音：假如以色列的官方宗教与她自己国家推罗的宗教成为一个，那么不仅两国的关系会牢不可破，而且还能使自己的民族显得比以色列人更优越。同时，耶洗别表现出对自己丈夫的献身精神，她为丈夫设想了一幅政治宏图。有些旧约故事显明，以色列王朝前后矛盾的观念，取决于国家当时是采用迦南城邦的组织形式，还是耶和华圣约的原则作政权的基础。在迦南旧体制下，国王从来都比在以色列人看来享有更大的个人权力和威望。认为农民起义是以色列民族形成之主因的想法，或许有些言过其实，但这一话题在后来年代的叙述中的确又反复出现过，其中演示最清晰的莫过于亚哈与以利亚的故事。以利亚是圣约传统的坚定捍卫者，他意识到，当时正在推行的将迦南宗教制度化与民间残存着的传统祭拜方式，两者之间有着很大的区别，迦南宗教制度化对国家的构成本身形成了直接的威胁，如果耶洗别的计划得逞，就会损蚀以色列存在的意义。

亚哈的政权维持了下来，他的两个儿子亚哈谢和约兰先后继承王位(列王纪上 22:51—53;列王纪下 3:1—27)。他们无法避免暗利王朝的瓦解和最终的崩溃。没过多久，以色列圣约信仰的忠信者发动了革命，他们早已推举军队首领耶户做以色列王。于是耶户在以色列与叙利亚在基列一拉末大战之后，受膏为王(列王纪下 9:1—13)。这时约兰已在征战中受伤，回耶斯列去养伤。耶户离开战场，同一班亲信直奔耶斯列。他们到达那里的时候，恰好见到犹大王亚哈谢(不是亚哈的儿子以色列王亚哈谢)在那里看望约兰。因为亚哈谢是亚哈的亲戚，耶户便毫不迟疑地将两个王及母后耶洗别都除灭了(列王纪下 9:14—37)。耶户血洗耶斯列之后，撒玛利亚的城邑首领纷纷投靠到耶户一边来，为了表示对他的效忠，他们献上了亚哈家所剩 70 个后代的首级(列王纪下 10:1—11)。这还不够，耶户还设计，使所有巴力的祭司都进了撒玛利亚的巴力庙，并当场将他们杀尽

(列王纪下 10:18—31)。虽然列王纪的编者把耶户说成是耶和华的热心敬虔者,他的大清洗显然更多地是出于政治上的利害,因为在他和儿子约哈斯的统治期间,原来的宗教意识形态问题依然存在(列王纪下 13:6)。耶户缺乏纠正时弊的决心,使他的宗教支持者疏远了他,并收回了对他的支持。一百年后,先知何西阿谴责耶户为获取权力而杀人流血的暴行,认为它违背了圣约信仰的真意(何西阿书 1:4—5)。

尽管耶户的革命有着这样或那样的弊病,我们不难看到它何以取得成功。尽管暗利王朝取得了很大的成就,但它被各种紧张局势搞得焦头烂额,因此崩溃已成为不可避免的了。

- 最强烈的抗议是因撒玛利亚祭拜巴力导致的,拜巴力的教唆者是耶洗别,推波助澜者是亚哈。连耶户也加盟到利甲人约拿达所领导的狂热宗教运动中去,这显示出民众对拜巴力的反对是何等强烈(列王纪下 10:23—24),这些利甲人想要完全退出所谓的文明、安定的生活。他们不盖房、不播种、不喝酒(耶利米书 35:6—10),这些都被视为典型的迦南生活方式,他们情愿回到摩西带领逃奴在旷野上过的日子。他们认为,定居的农耕生活无法与以色列祖先的信仰并存,所以必须离弃。
- 国内存在着相当程度的社会不安和不公现象,就像所罗门统治末期一样。这部分地是由亚哈时代的大饥荒引起的,它使贫困人口增加,导致富商与贫苦农民之间两极分化。亚哈霸占拿伯葡萄园这类的事情当时并不鲜见,不少小农户的土地都被权贵们占有。
- 以色列在外部也承受着压力。新的外敌咄咄逼人,特别是美索不达米亚的亚述和大马士革的叙利亚。亚述人在亚哈统治时期已向西推进到了地中海,这时大马士革王与亚哈和哈马王组成临时同盟抗击亚述人。公元前 853 年,他们在喀卡尔一役共同迎战亚述,击退了亚述人。亚哈当时的军力可以这样衡量,尽管他只能派出一半于叙利亚的军队(与哈马王的相当),但他有 2,000 驾战车,比叙利亚、哈马战车的总和还多。以色列出兵的数量虽比大马士革少,但它的军事装备比后者充足得多。大马士革并没想长



撒玛利亚的山丘是北国以色列的一部分。

期与亚哈和平共处，学者对此虽有争议，但旧约显然表明亚哈是在基列—拉末与叙利亚交战中阵亡的（列王纪上 20:1—34;22:29—40）。他的儿子们都未能收复失地，又因此而失去了军队的支持。这就解释了为什么耶户尽管行动卤莽、极端，却能不费周折地被接纳为以色列王。

安全渐无保障

事情后来证明耶户的政治能力相对比较弱。他失去了与腓尼基强大联盟的支持，又因杀了犹大王亚哈谢，失去了获得耶路撒冷方面支持的希望。在犹大，亚他利雅篡夺了王位，她是亚哈谢的母亲，亚哈的女儿，她杀了所有可能的王位继承人，惟有亚哈谢的儿子约阿施受到祭司耶何耶大的庇护而幸免于难。亚他利雅在耶路撒冷统治了六年，她也遭到列王纪的编者的唾弃，原因和亚哈一样，也是向迦南的行事方法妥协，其中包括在宗教上的妥协。时候一到，她就被耶何

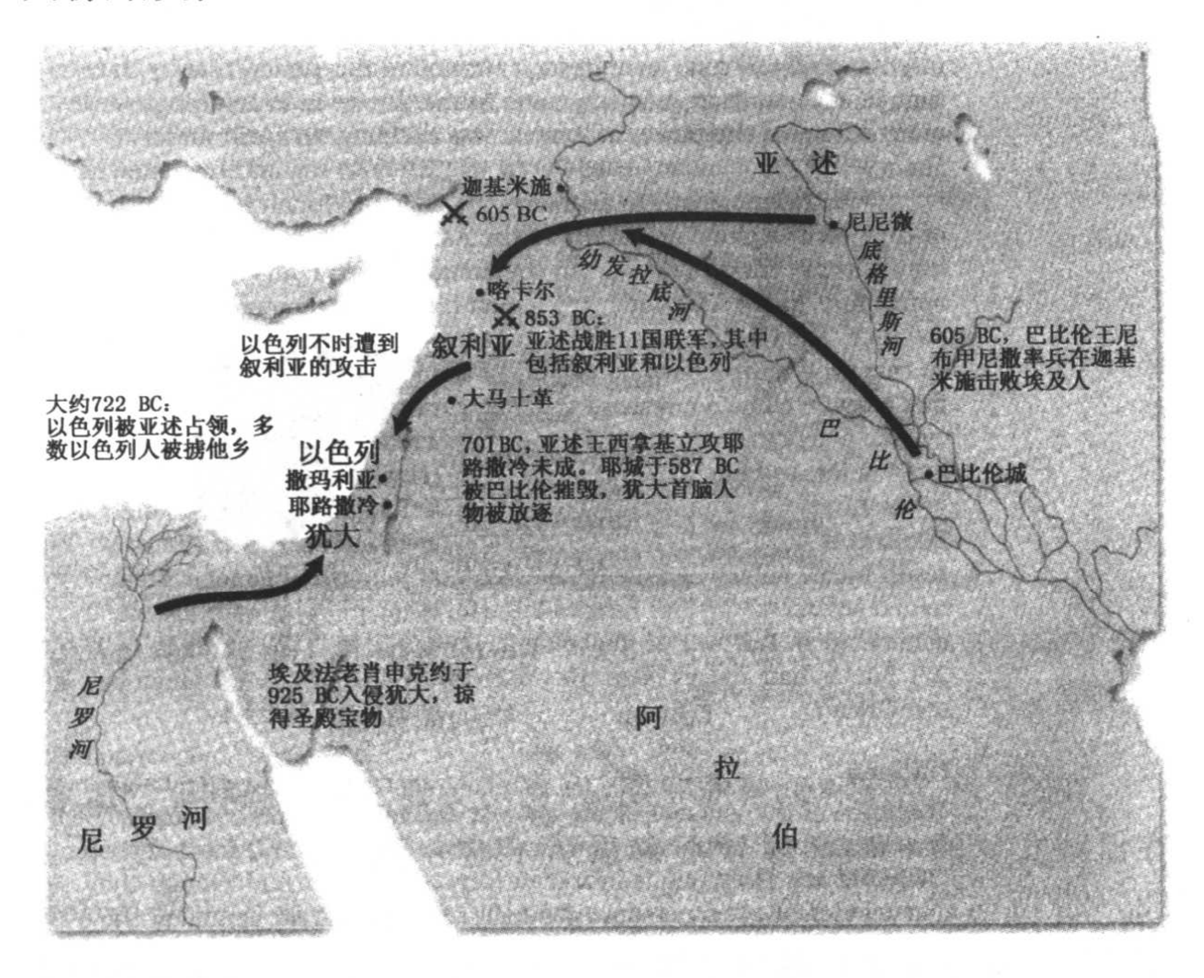
耶大领导的一次宫廷政变推翻，约阿施被立为王(列王纪下 11:1—21)。



图为著名的撒缦以色“黑方尖碑”，上有以色列的耶户作为属国首脑向撒缦以色进贡的情景。这是世上惟一的旧约人像。

在这个不安定和衰落的时期，以色列受到了来自叙利亚的压力，在但城发现的一块玄武岩石碑显示了这一点。它和列王纪下 8:28—29 所描述的似为同一次争战，而且暗示说，是亚兰王哈薛杀死了犹大王亚哈谢和以色列王约兰。列王纪下 9:15—29 说是耶户刺杀了他们，但列王纪下 8:29 的确提到，约兰此前已在与哈薛交战中受伤。不管故事的全过程究竟如何，哈薛能将自己的石碑立在但城这件事本身，就说明以色列当时很可能败在了叙利亚手下，或许同时还面临着亚述王撒缦以色三世(公元前 859—前 824 年)的武力威胁。撒缦以色三世就是当初亚哈参与联盟击退的亚述王，耶户当政后不久，他又卷土重来。撒缦以色三世有精心策划好的扩张计划，他每年都大举军事远征。他完全占领了一些土地，但对大部分他所征服的地方，他只是收纳贡品。公元前 841 年，撒缦以色三世开始有步

骤地向巴勒斯坦进逼：攻占了大马士革、入侵叙利亚王国的大部地区，腓尼基和以色列都只能靠进贡换取和平。撒缦以色详尽地记录了当时的情况，他不仅提到了接受耶户所献的贡礼，逐项列出贡礼的内容，而且还用图象刻画出耶户跪着献礼时的情景。撒缦以色的黑石碑保留下来的耶户的图象，是迄今惟一存留下来的旧约中以色列人物的形象。



征战中的列国

撒缦以色统治末期，尼尼微发生叛乱，削弱了亚述人的锋芒。但这并没有给以色列人带来太多的好处，却又给叙利亚王哈薛带来可乘之机，在耶户的儿子约哈斯做王期间，以色列几乎沦为叙利亚的一个省(列王纪下 13:1—9,22—23)，整个约旦河以东的以色列土地都被占领，叙利亚人甚至还向南进入了犹大境内。约阿施王为防哈薛进攻耶路撒冷，只好将圣殿里的宝物送给他(列王纪下 12:17—18)。在 100 年多一点的时间里，以色列国和犹大国都已从所罗门的伟大

帝国，沦为大马士革的卫星城邦。

国运的复兴与虚幻的安全感

这一时期的国际关系非常动荡不安，到了耶户的孙子约阿施登上以色列王位的时候，形势开始发生变化。亚述在撒缦以色之孙阿达—尼拉里三世(公元前 810—前 783 年)的统治下重整旗鼓，他对巴勒斯坦发生兴趣，使以色列和犹大在某种程度上荣耀再现。据亚述的历史记载，以色列连同以东、非利士只得再次纳贡，但纳贡的国家里明显不包括犹大。大马士革遭到东山再起的亚述王国的空前打击。旧约描写说："耶和华赐给以色列人一位拯救者，使他们脱离亚兰人的手"(列王纪下 13:5)，很可能指的就是亚述王阿达—尼拉里三世。不论事实是否果真如此，亚述进攻大马士革给约阿施以梦寐以求的机会，他很快就开始收复失地，一直到约旦河的东岸。犹大王亚玛谢这时也从以东那里收复了一些土地，接着就失策地向以色列宣战，结果犹大大败，以色列的约阿施甚至还攻入了耶路撒冷(列王纪下 14:1—16)。于是，犹大的臣民对亚玛谢失去了信心，他不久遭暗杀(列王纪下 14:17—22)。但依照犹大历来的惯例，他的儿子乌西雅继承了王位。

民族的振兴

随之而来的是以色列历史上两个最长久、最强盛的时期，那就是以色列的耶罗波安二世(公元前 786—前 746 年)和犹大的乌西雅(公元前 783—前 742 年)统治期间，他们在位的时间都超过了 40 年。尽管旧约没有叙述他们军事活动的任何细节，但南北两国的版图这时几乎扩展到了所罗门统一王国时的规模(列王纪下 14:23—15:7)。

乌西雅重修了耶路撒冷的防御工事，重组了军队，并配以新式武器装备。他还引进了新式的土地耕作法，甚至还部分地恢复了所罗门在阿喀巴湾的冶铜生产(历代志下 26:1—15)。这一切活跃了红海地区的贸易往来，且由于南北两国和平共处，它们一定控制了当地

所有的贸易要道。

耶罗波安二世在撒玛利亚修建的华美建筑充分显示出北国当时的繁荣景况。国际贸易机会的增加使不少人发了财，与此同时人们在宗教上也变得很虔诚，他们的结论是，新获得的财富是上帝恩宠的标志。在一片乐观的气氛中，他们相信自己在上帝眼中的地位是不可动摇的，他们的王国是有再生力的，他们开始急切地盼望“耶和华的日子”早日来临，到那时，以色列可以最后战胜一切仇敌。然而，并不是所有人都怀有这样的想法。在耶罗波安二世统治期间，许多人再次质疑：骄奢的生活是否与圣约的信仰相称？有些学者认为，正是出于对此生活方式的反感，才有人写出了以色列早期历史的新版本，它反映的是北方支派流传下来的历史记忆（与所罗门时代记录的早期历史不同之处在于，那是南方支派的集体记忆）。倘若事情果真如此，耶罗波安二世时代的叙述（其中强调的是摩西的作为）很可能后来融入了创世记和出埃及记（这两卷书常以字母“E”代表，因为书中以“El”或“Elohim”称谓上帝，与所罗门的历史记载“J”有别，后者以“耶和华”的称谓为主）。不管这种假说是否成立，当时无疑存在着对以色列生活方式的强烈异议，正是在耶罗波安二世统治时期之末，先知阿摩司发表了言辞尖锐的信息，宣称以色列的社会已经从里到外烂透了。一些人享尽富贵荣华，而另一些人却饱受饥寒与压迫（阿摩司书 8:4—6）。伯特利等地的神殿里熙熙攘攘，但那里只有空泛的礼仪。对只把宗教当作空泛礼仪的人来说，“耶和华的日子”真正来临的时候，他们看到的不是胜利的凯旋，而是末日的审判（阿摩司书 5:18—27）。

亚述王国蠢蠢欲动

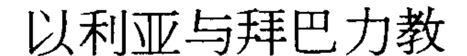
阿摩司的可怕预言不久就变成了严酷的现实。耶罗波安二世时期的道德滑坡，导致了他死后的社会、政治衰败，昏庸的国王、谋杀、暴动接踵而至。这时，亚述王国的势力由于提革拉毗列色三世（公元前 745—前 727 年）继位而再次强盛。他制定了新的扩张政策。为避免前任的弊病，他不再只是从战败国收取贡礼，而是将征服的国家纳入亚述王国的版图。为了保证这些战败国的百姓日后不起来反

叛，他把国民中的首脑人物流放到亚述的其他地区，再把从其他战败国迁来的人安置在流放者身后的人口空缺上。旧约中头一次提到亚述入侵以色列是在叙述米拿现统治的时候（列王纪下 15：17—22）。米拿现靠进贡提革拉毗列色把王位保留在自己家族手中，可他儿子比加辖才统治了两年，就被比加所领导的反亚述革命所推翻。接着，比加着手与叙利亚王利汛结成新的联盟，他试图说服犹大王约坦加入，遭到了拒绝。于是下一任犹大王在耶路撒冷登基之后，以、叙便向犹大宣战（以赛亚书 7：1—9）。这使耶路撒冷朝野十分惊惶，也使旧约里最伟大的先知之一以赛亚崭露头角。他进言刚刚登上王位的亚哈斯说，这一威胁最后会不了了之，他预言说，在取名为以马内利的孩子"还不晓得弃恶择善之先"，叙利亚和以色列会双双垮台（以赛亚书 7：10—25）。后来的事情都被以赛亚言中，但是亚哈斯当时不相信。也可能是在情急之下，亚哈斯才用自己的儿子献祭，以求逆转临头之灾（列王纪下 16：3—4）。他还竭尽所有换得亚述王的支持，亚述王则以攻击大马士革、杀利汛，并掳走大马士革居民，答谢亚哈斯的馈赠（列王纪下 16：5—9）。事实证明，亚哈斯此举是短视的表现，为苟且偷安，他付上了失去长远独立的代价。他到大马士革去向提革拉毗列色致敬，并带回了在耶路撒冷圣殿里筑坛的图纸，这意味着犹大将不仅臣服于叙利亚帝国，也将臣服于他们的诸神（列王纪下 16：10—18）。正像以赛亚警告的那样，向亚述人求援是愚蠢的办法。


图为亚述统治者萨尔贡二世头像，他占领了撒玛利亚，并将大部分以色列人放逐到亚述王国的其他地方。

这时，以色列的情势每况愈下。由于亚述人夺走了更多的土地，比加的权势也被削弱了，后被何细亚击杀（列王纪下 15：29—30）。在何细亚看来，以色列王国正面临灭顶之灾，不得已之中，他只好向亚述投降。危险刚过去，他就开始密谋反叛。亚述王撒缦以色五世接替提革拉毗

列色三世之后，何细亚认为时机已到，便请求埃及法老的支持（列王纪下 17:1—4），无奈埃及无力相助。撒缦以色在出兵攻击以色列的时候，已经没有任何人可以阻挡了。撒玛利亚被围困两年之后，终于陷落（列王纪下 17:5—6）。撒缦以色的继位者萨尔贡二世在他的记事中说，他掳走了 27,290 以色列人，又将亚述其他地方的居民迁入撒玛利亚，由一亚述官员管理。以色列宣告灭亡了。



以利亚与拜巴力教

以利亚在旧约里是一个意义非凡的人物，他的故事使人联想到扫罗路遇的那群沉醉在宗教狂喜中的先知（列王纪上 18:4）。以利亚一定也具备他们那种神秘的特性，因此百姓才对他既敬且畏，他的行止难测（列王纪上 18:12）。但这些还不是以利亚最显著的特征，他首先而且最重要的特征是带来上帝的启示。他受到一个信念的驱使，那就是：他所认识、敬拜的上帝不仅过去是又真又活的神，而且如今依然与人同在，上帝对于国民生活中的一切重大问题始终了如指掌。从这个意义上讲，以利亚是旧约里所有书卷名中先知的前驱。

以利亚的三个故事，道出了巴力崇拜所代表的迦南观念与以色列祖传信仰之间冲突的确切性质：

- 以利亚是基列人，家乡在以色列东部旷野的边缘（列王纪上 17:1—7），其生活方式原始，衣着粗陋，一眼就可以看出他是崇尚摩西时代和旷野生活方式的人。他行神迹（列王纪上 17:8—24），更意味深长的是，他行的神迹多与土地的出产，特别与是否降雨有关。这本来是迦南巴力神的功用，以利亚要以此证明的是：掌管春风秋雨的其实是他的神——耶和华。他在迦密山向巴力的 450 个先知和亚舍拉的 400 个先知挑战，看究竟谁拜的是真神。迦密山是靠近腓尼基的高山，在大卫和所罗门时代这座山曾在以

色列的版图以内。当时为耶和华筑的坛，此时已用来拜巴力，现在以利亚决心一次性地为同胞的信仰正源清流。他提出和巴力、亚舍拉的先知比试降天火，即用雷电点燃祭火，后者做了许多法事，直做得筋疲力尽也毫无动静。他们做不到的事，以利亚却轻而易举地做到了，他靠的不是法事，只是向上帝做的一个简短的祈祷。献祭过后，久旱的大地上喜降甘霖（列王纪上 18:1—46），证明是耶和华，而不是巴力在掌管着天气。

■ 尽管如此，耶洗别仍在当政，她一心要捉拿行迹无常的以利亚。以利亚以为忠实于以色列之神的代表只剩他一人了，为了躲避耶洗别的追杀，他一直逃到了南国犹大，又从别示巴继续向南，到了西奈山。当初摩西带领出逃埃及的奴隶就到过这里，这里也是以色列人信仰的中心，圣约在这里立定，上帝的子民一定仍能从这里得到新的启示。上帝用情感和神秘经历给以利亚以启示，提醒他说，耶和华虽能驾御自然力，但这并不是以色列信仰的核心，这个信仰的关键还在于，上帝超然的活动可以从日常事件中看到。他当初从埃及解救了奴隶，如今仍在以利亚时代人们所关注的事物中运行着。上帝差遣以利亚回到北方，在叙利亚和以色列掀起一个政治的热潮，这个热潮最终推翻了暗利家族及其盟友的统治（列王纪上 19:1—18）。对圣约信仰的委身没有使以利亚仅仅成为一个复古主义者，而是把他变成了政治活动家，他在参与社会事务中提醒自己的同胞，西奈山的上帝仍然是他们真正的领袖。

■ 拿伯葡萄园的故事道出了其中的社会寓意（列王纪上 21:1—29）。亚哈想得到拿伯的土地来扩充自己的菜园，但他知道这是不大可能的事，因为在以色列，土地不归个人所有，所有权归于上帝，个人的土地只是上帝交给他们托管的。亚哈明白这与迦南的传统惯例完全两样，但毕竟他父亲暗利能不费力地从迦南人手里买得撒玛利亚的城址。不过亚哈还没有走到完全不顾以色列理念的地步，以为国王可以任意占有他人的土地。他闷闷不乐，是因为他知道自己永远无法名正言顺地拥有拿伯的田产。在妻子耶洗别看来则不然，她认为每个臣民的生命、财产都归国王所有，因此她毫不犹豫地派人杀了拿伯，没收他的田产归丈夫使用。以利亚

勇敢地指斥王后的恶行,正如拿单当初指责大卫杀人夺妻的行为一样(撒母耳记下 12:1—15)。在以利亚看来,宗教信仰与日常生活、政治事务息息相关,王后也无权凌驾于圣约之上;在有圣约的社会里,每个男女都有平等的权利。这意味着,经济和社会公正在上帝面前与比较表面化的"宗教"礼仪、崇拜同等重要。希伯来圣经里的所有伟大先知都在传讲这个主题,而最先出现的还是在以利亚的见证里,他宣判了耶洗别和暗利家族的死刑,他还宣告,上帝最终将介入进来,还百姓以自由与公道。

阿摩司书

人们一般认为,先知是预告未来的人,但希伯来的伟大先知们对自己的看法则有所不同。他们首先是上帝的传话人,受他差遣,在自己的同胞当中重申西奈山圣约,并在自己居住的城镇、乡村生活中应用圣约。他们不是算命先生或通灵者,而是政治家兼传道人。

他们有时也写下自己启示的片段(如,耶利米书 30:2;36:1—2),但看来并没有哪位先知实际写成了旧约先知书里的某一卷。严格说来,这些文字不是论证某一论点这种意义上的"论著",而更像是思想文粹,常由编者穿插进历史、传记、先知的突出事迹等,将内容连接起来。阿摩司书里也包含所有这些体裁的资料。

阿摩司其人及其启示

阿摩司是耶路撒冷南部的犹大提哥亚城人(阿摩司书 1:1),他的信息却是给北国以色列人的,且在伯特利耶罗波安一世所建的圣所里传讲(7:10—17),还有可能在撒玛利亚传讲过(3:9—4:3)。阿摩司在伯特利的时候,祭司亚玛谢曾想把他赶回犹大,还告诉他,他应该靠为犹大人说预言为生。他以为阿摩司是靠说预言赚钱的那种人,想要在常设的崇拜场所找饭碗。在以色列和犹大都有这样的职业先知,其中有些人还担负着像祭司一类的公职,还有的先知在朝廷里作官宦,专讲国王的顺耳之言(列王纪上 22:1—28)。阿摩司可不

是这种人，他是一个质朴的牧羊人。他发表富有挑战性的信息远不是为取悦权势，而是因为上帝让他看到了以色列败坏的现实，他感到面对这种状况自己不能不做一点什么(3:3—8;7:10—17)。阿摩司看到，道德沦丧、圣约信仰丧失的现象不仅限于以色列，在与以色列关系密切的各国——叙利亚、非利士、推罗、以东、亚扪、摩押，还有犹大——统统如此(1:3—2:5)。当然，除犹大之外，其他各国没有遵守圣约信仰价值观和道德标准的义务，但阿摩司仍要以上帝的名义谴责他们，因为他们拒绝以尊严相待，而相互尊重能给人类带来福祉。阿摩司所谴责的，可以说就是我们如今所谓的违反人权行为：残酷的暴行，奴役他国人民，撕毁和约，对邻国施行无情的报复。



先知阿摩司的信息是旧约里最早系统记载的先知言论。他对以色列的启示铿锵有力。他警告以色列人，若不在社会生活中恢复正义，上帝的审判即将来临。

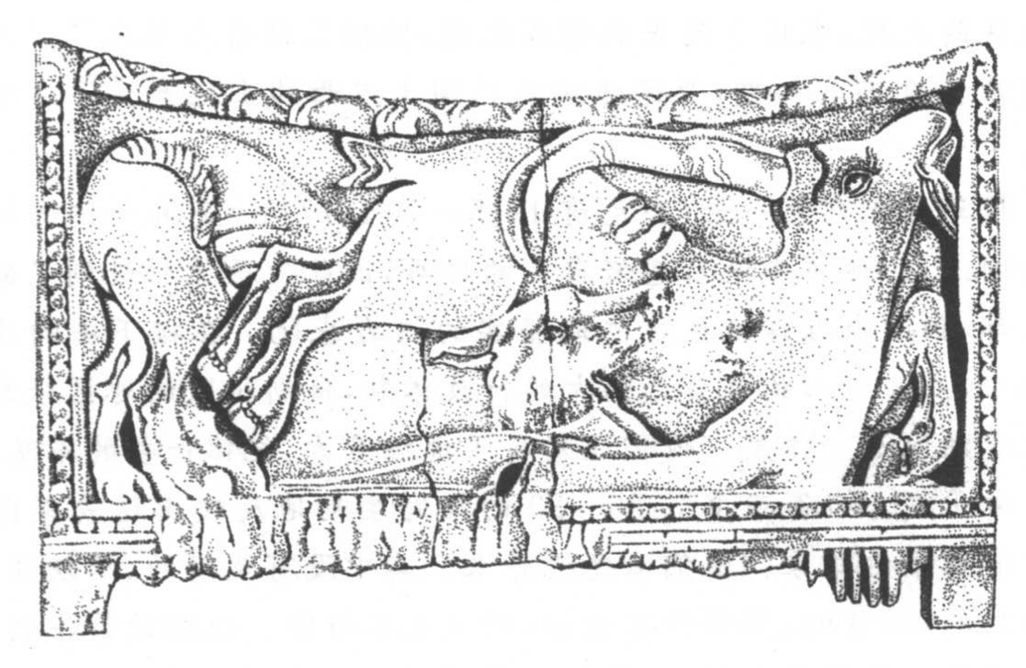
这些谴责是上帝对以色列审判的前奏。以色列或许没有上述行为，但他们仍然从根本上毁弃了与耶和华的圣约关系。北国从表面上虽然建立在人人平等信念之上，但这从来也没有变成社会现实；相反，一些人在踩着另一些人的肩膀致富，而且还在不断地以牺牲其他人的利益来积累财富。穷人要靠卖身为奴来抵偿微不足道的债务(2:6—8)。有钱人骄奢淫逸，穷人却困苦流离(3:9—4:1;5:10—13)。这种当时农业社会常见的现象在其他文献也有记载，一个富豪在占有绝大部分土地的时候，自然就使其他人失去田产；与此同时，越来越强大的客商阶层靠着交易生活必需品和奢侈品大发横财。这样的社会结构是否遍及整个以色列尚不清楚，有证据显示，在比较边

远的地区生活比较平等，但在权势所在的城市中心地区，有很多证据都表明阿摩司所描述的是实情。

审判与盼望

与此相矛盾的是，伴随这些现象的是对宗教的极大热忱。殿宇里挤满了前来崇拜的人，他们都对礼仪一丝不苟，他们恪守安息日，但崇拜过后，就又迫不及待地回到阿摩司所说的合法化掠夺中去了，这种掠夺充斥着市场。是人们这般在宗教上的自以为是特别激怒了阿摩司。有钱人以为，是由于自己的良好宗教表现为他们带来了财富，可他们但凡有一点自知，就不难认识到，他们之所以能致富，刚好是因为他们无视圣约信仰的基本要求。就是在这样的背景下阿摩司宣称，上帝对空洞的礼仪毫无兴趣："任你们往伯特利去犯罪，到吉甲加增罪过；每日早晨献上你们的祭物……任你们献有酵的感谢祭……因为是你们所喜爱的"(4:4—5)。然而上帝的想法完全不同，耶和华说："我厌恶你们的节期，也不喜悦你们的严肃会。我不悦纳…… 你们用肥畜献的平安祭"(5:21—22)。这些不是上帝让以色列在旷野上经历他的主旨，西奈圣约关注的也不是宗教礼仪，而是上帝与以色列的亲密关系，这一爱与关怀的关系应成为一个新型的社会风范。于是，阿摩司以上帝之名呼吁道："要使你们歌唱的声音远离我；因为我不听你们弹琴的响声。惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔"(5:23—24)。

阿摩司没有指望人们会倾听他的呼吁，因为他看到，真正的麻烦在于：在伯特利和吉甲的崇拜活动，根本就不是对与以色列立约的那位神的崇拜。人们也许呼求的是耶和华的名，但方式与拜迦南诸神没有什么两样，崇拜的社会观也与圣约信仰相去甚远(2:7—8;5:26—27;8:14)。这类宗教信仰上的混乱有同期的一系列储物罐上的文饰可以作证，这批文物出土于西奈北部的昆提莱—阿吉鲁(Kuntillet Ajrud)，上面的铭文提到受"撒玛利亚的耶和华和他的亚舍拉"的祝福。在阿摩司的眼里，这未免偏离正道太远，以色列的领导人已经黑白不分了。这一切都会有一个终了，而且为期不远了。上帝过去怎样介入以色列历史，如今还会怎样介入，只是这次彻底毁灭的将



用象牙作室内装饰和家具，是以色列晚期的典型做法，显示了富足社会的自信心态。

是以色列，以色列民将被放逐，城邑将要变成废墟(5:1—9:10)。耶罗波安时期的繁荣的确在“耶和华日子”达到了顶点，不过那日子不是大喜的日子，而是审判和绝望的日子(5:18—20)。

阿摩司书末尾的一段(9:11—15)给人以一线希望，有些学者相信这是书卷的编者后来加上去的，为的是要缓和一下阿摩司信息的阴沉色调。这不是没有可能，但值得注意的是，书卷最后的部分与阿摩司前边说的话并不矛盾。阿摩司深知以色列正在走向大劫难，同时他也知道诸事都在上帝的掌控之下：“我必出令，将以色列家分散在列国中，好像用筛子筛谷，连一粒也不落在地上”(9:9)。正因如此，阿摩司感到，即便是在审判中也总能看到上帝怜悯和爱的成分，因为他是那位曾经救以色列人出埃及的同一位神，在许多事上他显出了对以色列无比的恩慈。所以，眼前虽然黑暗，但在上帝愤怒黑云的尽头，阿摩司依然能依稀望见上帝慈爱的曙光。

亚　述　人

亚述王国位于美索不达米亚北部，其主要地区围绕着尼尼微、亚述和卡拉这些城邑的周围。这些城邑的人长久以来强烈地影响着周

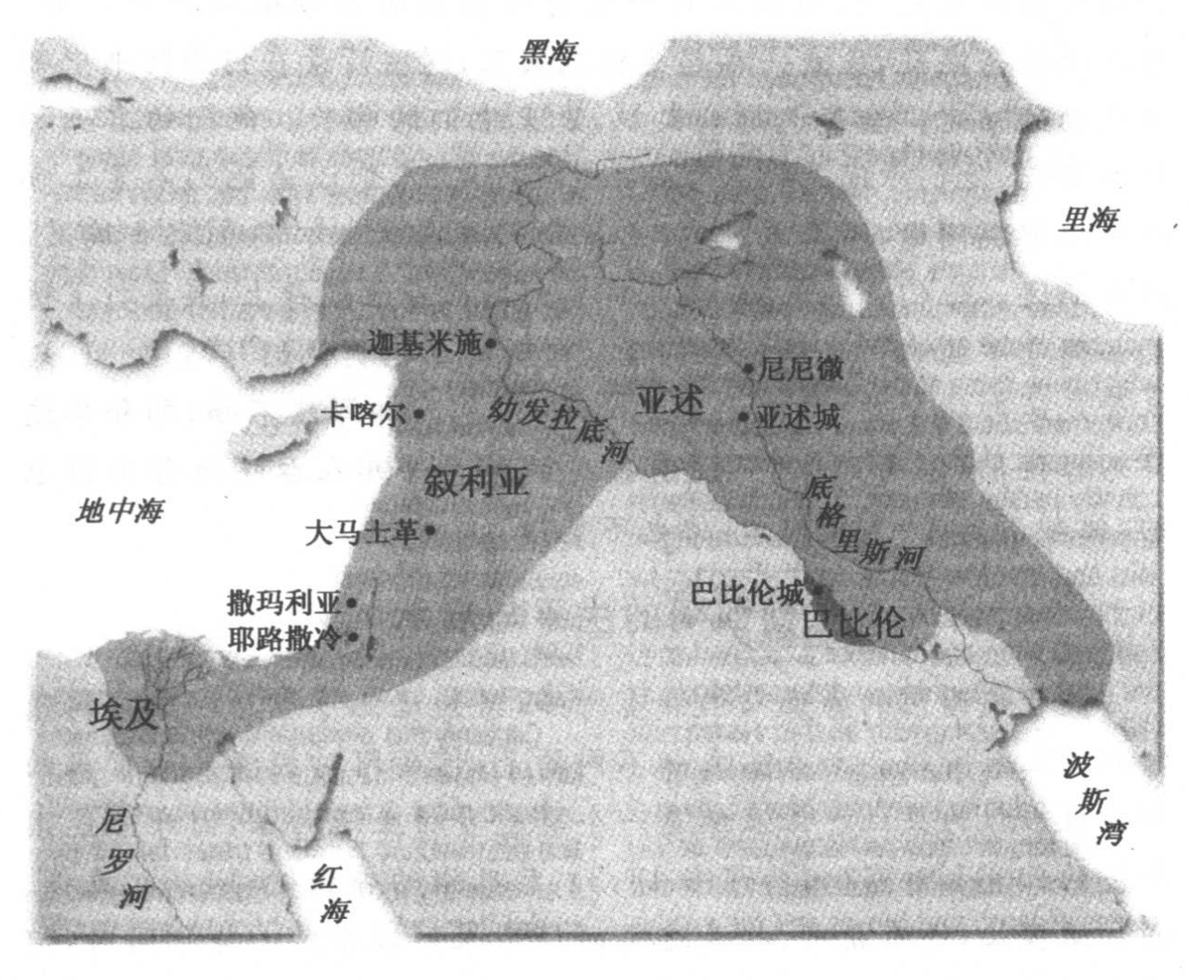
边地区的文化，在以色列民族形成之前，他们已经存在很久了。不过直到希伯来王朝初期，亚述才对自己国土以西的土地产生了占有的想法。

提革拉毗列色一世(公元前1115—前1077年)是第一位西征的亚述国王，但他事先没有想好自己的战略，因此他虽然推进到了叙利亚北部，但没有在该地区建立起坚实的权力基地。在接下去的几个世纪中，亚述专心构建自己强大的行政体制，使新征服的地区很容易地就能纳入这一体制。他们还发展了训练有素、纪律严整的军队，随时待命出发。以赛亚书5:26—29的描写生动地反映出这支军队给目击者留下的印象："他们必急速奔来。其中没有疲倦的、绊跌的；没有打盹的、睡觉的；腰带并不放松，鞋带也不折断。他们的箭快利，弓也上了弦。马蹄算如坚石，车轮好像旋风。他们要吼叫，像母狮子，咆哮，像少壮狮子；他们要咆哮抓食，坦然叼去，无人救回。"

亚述纳西拔二世(公元前883—前859年)在卡拉重建亚述的都城，有力地控制着他的美索不达米亚国土，国土的安全为他儿子撒缦以色三世(公元前859—前824年)提供了向西扩张的可能性。撒缦以色就是那位前853年与亚哈及其叙利亚盟军在喀卡尔打仗的亚述王。大约过了一个世纪，所有亚述王中最铁腕的提革拉毗列色三世(公元前745—前727年)才登上王位，他还做了南美索不达米亚的巴比伦王，并证明自己是一个军事战略家。他看到，帝国扩张的关键是要有定义明确的政策。提革拉毗列色三世统治时期的很多记载使人迷惑，但他确实制定了吞并其他国家的明确战略，在以色列的问题上也严格执行了这些战略(灵活掌握的事例也有，对犹大和非利士各城邦都没有完全采取对付以色列的办法)：

- 他先试探性地与别国统治者订立条约，劝他们接受自己的统治，并以有限的恩惠作交换条件。
- 属国如果出现任何反抗迹象，亚述会刻不容缓地加以对付：通常是直接入侵，吞并大片国土，并另立新王来治理那些按规定遗留下来的当地人。
- 当地若仍有反抗，整个国家都会被占领，归并为亚述的一个省，当

地的领袖人物将被放逐到帝国的其他地方去。



亚述帝国

提革拉毗列色三世是亚述帝国强权的顶峰。他的有些继任者仍有扩张的企图，以萨哈顿（公元前681—前669年）甚至吞并了埃及。但到了以萨哈顿统治末期，亚述已成为强弩之末，虽在他的继承人亚述巴尼拔（公元前669—前627年）统治期间，尼尼微建成了楔形文字文献图书馆，但巴比伦的内战和帝国其他地方的反叛活动也在蔓延。在亚述巴尼拔统治末期，亚述帝国开始瓦解，它的崩溃已成定局。

何西阿书与撒玛利亚的陷落

以色列最后几任君王的游移踟蹰和机会主义态度都在何西阿书

中有所体现。何西阿在阿摩司之后开始做先知，那是在耶罗波安二世的统治结束之前，他的工作一直持续到亚述占领撒玛利亚之后。当时的社会混乱，民众一再起义推翻国王，这些情景在何西阿书中都有生动的描述："众民也热如火炉，烧灭他们的官长。他们的君王都仆倒而死，他们中间无一人求告我"(7:7)。人们以为他们不靠上帝也可以解决问题，于是以色列"好像鸽子愚蠢无知。他们求告埃及，投奔亚述。他们去的时候，我必将我的网撒在他们身上，我要打下他们如同空中的鸟。我必按他们会众所听见的惩罚他们"(7:11—12)。尽管厄运即将来临，对将要发生的事，以色列却浑然不知，耶和华这样形容他们：以色列像"是没有翻过的饼。外邦人吞吃他劳力得来的，他却不知道；头发斑白，他也不觉得"(7:8—9)。

何西阿的生平与启示

关于何西阿的身世人们鲜有所知，只知道他可能与阿摩司同属新兴的上层阶级。与有些先知不同的是，何西阿对经济变迁带来的社会效应极为关注。他显然是一个喜爱乡村生活的人，因此他能用早晨的云雾和甘露(何西阿书 13:3)、黎巴嫩的香柏树(14:6)、五谷、酒和橄榄油，还有耕田、收获这类的经历来形容事物。与此同时，何西阿对旷野生活也显示出浓厚的怀旧心理，他眷恋的不仅是自己的故乡，还有乡村往昔的生活，他在回顾雅各、摩西和出埃及故事的时候充满了激情。阿摩司的信息有逻辑、不偏不倚，而何西阿则深深地眷恋自己的故乡，他不能想像，上帝怎能不对那里和那里的人民怀有特殊的情感。他热爱自己的祖国，热爱自己的同胞。他认定上帝也爱他们。

何西阿的启示与自己的亲身经历紧密交织在一起，书卷就是以何西阿与歌篾的婚姻作开始的。有些解经者认为，歌篾原本是庙妓，何西阿按自己理解的上帝待人方式，娶她为妻。但事情也很有可能是，她本来就是他的妻子，他没料想到妻子会对他不忠。不管情形怎样，何西阿与歌篾育有三个子女，他们的名字都带有象征意义，传达的是对以色列命运的预言。大儿子名为耶斯列，表明上帝仍要讨伐耶户杀人的罪孽；第二个孩子名叫"不怜悯"(即罗路哈玛——译注)，

宣告以色列的所作所为使上帝不能再怜悯和宽恕他们；另一个则取名为“非我民”(即罗阿米——译注)。歌篾结果还是背叛何西阿，和别的男人私奔了(1:2—2:5)，接下来的记述中说道，何西阿在市场上见到一淫妇沦为奴隶，任何人花一点钱都可以换得她的自由。何西阿为其惨状所动，就买她为妻(3:1—5)。有些解经家认为这女人与歌篾不是同一个人，但如果将故事的细节与何西阿后来谈到上帝与以色列关系的信息加以比较，则更有理由认为，这个淫妇其实就是歌篾。可以想见，和她私奔的男人这时已经遗弃了她。

个人的悲剧一定是开启何西阿对本民族启示的钥匙。正如歌篾离弃、辱没了他的爱一样，上帝对以色列的爱也遭到了同样的离弃。人遭配偶离弃会感到深切的伤痛，可想而知，上帝对以色列失贞的感受又是如何。由于何西阿个人的经历，他对以色列恶行的性质就比阿摩司认识得更深刻。阿摩司谴责以色列民公然犯罪，而何西阿看到，在罪孽的背后是人们像毁弃婚姻关系一样，毁弃了与上帝的圣约关系。

上帝与以色列

以色列人以为，行巴力崇拜中的生育之礼，他们就能人畜兴旺，五谷丰登。但在何西阿看来，就是这些礼仪推崇的性放纵毁掉了他的家庭生活。以色列人行此礼，其实是像歌篾一样在说：“我要随从所爱的，我的饼、水、羊毛、麻、油、酒，都是他们给的”(2:5)。何西阿指出，这是典型的迦南思想模式，他们拜巴力是为了得好处，与妓女为钱行淫属同样的性质。何西阿知道，事实上是以色列自己的神耶和华在供应一切：“她不知道是我给她五谷、新酒和油，又加增她的金银，她却以此供奉巴力”(2:8)。这不是以色列应有的宗教崇拜，对耶和华的敬拜应出自感恩之心，出于对上帝向以色列显示的她本不配的爱。因此，何西阿反复回到上帝对以色列的恩典这一主题，有时是用自己和歌篾关系作比喻，也有时把上帝比作母亲，而以色列是悖逆的儿子：“先知越发招呼他们，他们越发走开，向诸巴力献祭，给雕刻的偶像烧香。我原教导以法莲行走，用膀臂抱着他们，他们却不知道是我医治他们。我用慈绳爱索牵引他们，我待他们如人放松牛的两

腮夹板，把粮食放在他们面前”(11:2—4)。

在阿摩司的信息里很少能看到希望，“耶和华的日子”几乎就是上帝惩罚的日子。而何西阿却说，上帝要把“流泪谷”变成“指望的门”(2:15)，他依然爱着以色列民，时候一到，以色列就要回心转意：“她必在那里应声，与幼年的日子一样，与从埃及地上来的时候相同。耶和华说：那日你必称呼我‘我夫’，不再称呼我巴力”(这里可能指的是以色列用迦南的方式崇拜耶和华，2:15—16)。可以肯定的是，歌篾的行为导致了她自己的苦难，以色列也同样：“撒玛利亚必担当自己的罪，因为悖逆他的神。他必倒在刀下，婴孩必被摔死，孕妇必被剖开”(13:16)。尽管如此，上帝永远不会舍弃以色列，比何西阿不舍弃自己的妻子更有甚之：“以法莲哪！我怎能舍弃你？以色列啊！我怎能弃绝你？……我回心转意，我的怜爱大大发动”(11:8)。

上帝只希望以色列民以毫无保留的委身作报答。与巴力不同之处在于，上帝首先感兴趣的不是宗教礼仪，他寻求的是人与他不断更新的亲密关系：“我喜爱良善，不喜爱祭祀；喜爱认识我，胜于燔祭”(6:6)。上帝要求以色列重新回到祖先的质朴与单纯，那是出埃及奴隶们的生活特征。他们深知上帝为他们做的是何等大的事，既然上帝那样慈爱又信实，他们知道，可以毫无保留地将自己交托在上帝的看顾之下。以色列从当初日子到何西阿年代，已经走过了漫长的历程，但上帝的爱丝毫没有改变。随着时间的推进，这一启示在圣经作者的心目中将会显得越发重要。

旧约叙述的年代问题

粗看起来，给旧约记载的事件定年代并不难。书中有很多重要人物的祖先名录，叙述中还有多处的年代可作复杂的比照。尽管如此，要想从所有这些材料中提炼出一个协调一致的纪年表，就会感到非常困难。主要存在的问题有几个：

- 旧约的各古代版本在不少地方数字不一。希伯来圣经与希腊文译本(七十士译本)就不尽相同。

- 我们不完全知晓旧约的纪年体系是建立在什么基础上。比如说，旧约里时常提到某王在位多少年，这是否包括他登基的那一年？所谓某王“元年”是否指的是该王继位后的一整年？这些不确定因素，使得即便是某个短暂时期内的年代定法，也能生出相当大的差别来。
- 在旧约早期的书卷里，人们的寿命奇长，一般都活到几百岁。在古代美索不达米亚的不少记载中也有类似的说法。但我们无法确切地知道的是，应该如何用我们现今的历法去理解这些年数。看来在这些书卷里的历法中，一年有可能短于我们现在的 12 个月。不过由于没有更确切的资料，我们很难做出推断。
- 有很多学者感到，旧约里的数字往往是程式化的，甚至有时是象征性的说法。从总体上看，时间的方案设计似乎都是为了突出以色列历史上的四件大事——出埃及、所罗门建圣殿、巴比伦被掳回归，以及马加比再次献殿——的重要地位。旧约的纪年中还频繁使用“40”这个数字，这或许表明“40”代表着某种事物，但也可能只是表明一个较长的时期，或是一代人(尽管实际上的一代比这短得多)。这个数字经常在士师的故事里出现，假如我们把那里出现的所有时间相加，就会多出 300 年的时间来。从其他证据中我们可以得知，无论怎样理解以色列的最初出现，摩西和撒母耳之间的年代都难超过士师记所示年代的一半。

试图准确地为旧约里的事件定年代，固然会遇到很多模棱两可的地方。但亚述、巴比伦帝国的史官都对历史做过详细的记述，其中每每提到希伯来圣经各卷中的人物、事件，而且亚述和巴比伦的记载很容易确定绝对年代。这意味着，有可能利用其他资料，并将它们的年代定法与旧约的综合起来，构建出一个大致的纪年框架。当然，对如此复杂的问题，学者们做出的判断各有不同，但本书所使用的以色列早期王朝的年代被公认为误差不超过 10 年，亚述、巴比伦时期(及以后)的人和事的纪年则更准确。

第六章　犹大国与耶路撒冷

危难与动荡

在以色列亡国、撒玛利亚变为颓垣断壁之后，犹大国的生活也发生了剧烈的变化。耶路撒冷不再因远离亚述而能安枕无忧，这时亚述帝国的边界与耶路撒冷的距离还不足20英里，犹大国的安全备受威胁。亚哈斯王为了换取保护，免受大马士革诸王及以色列的威胁，曾自甘臣服于亚述，这使局面如今变得更糟糕。以赛亚当初无力阻拦此事，但他肯定已经估计到这糊涂的政治决定后果如何。他生动地描述耶路撒冷的百姓“厌弃西罗亚缓流的水”（靠近耶路撒冷），宁愿让“大河翻腾的水猛然冲来……必漫过一切的水道，涨过两岸；必冲入犹大，涨溢泛滥，直到颈项”（以赛亚书8:6—8）。亚哈斯与他的百姓不信赖上帝，却因胆怯而屈服于亚述人，结果是引狼入室。

亚哈斯本人小心翼翼，没有让灾难在他的朝代里发生，不过他还是为最终的灭亡埋下了祸根。

在政治上

亚哈斯愚蠢地接受了亚述的统治，同时也造成了严重的社会后果。乌西亚王时代的太平盛世一去不返，犹大国失去了大部分的土地，王室的收入因而少了一大截。对亚哈斯来说，单是这个问题已足够引致严重的经济衰退了，何况从北面的以色列国还涌进大量的难民，使他的处境雪上加霜。他被迫扩建耶路撒冷，建造新住宅和防卫工事来安顿这些人。在这样的环境下，人们抢夺匮乏的物资，不计社会后果，可能也是不可避免的了。

在宗教上

亚哈斯鼓励了外邦的宗教在犹大流行。他不单从官方角度推动亚述诸神的崇拜，还准许这样的活动在圣殿里进行，并且容许多种形式的传统迦南宗教在犹大发展。这可能是由于北方来的难民施加压力，要求各式的宗教并存，所有这些做法的结果是：以色列面临纯正信仰丧失的危机。以赛亚对此忧心如焚，北国社会、政治的崩溃，原因就是他们忽略了在西奈山颁布的律法。他可以预见，这些情况也会在犹大发生。犹大也有很多宗教活动，但宗教对他们的日常行为没有产生什么影响。这时候以赛亚发出的信息与阿摩司先前的警告极为相似：“要侧耳听我们神的训诲！耶和华说：‘你们所献的许多祭物与我何益呢？……公牛的血，羊羔的血，公山羊的血，我都不喜悦。……香品是我所憎恶的。……你们的月朔与节期，我心里恨恶，我都以为麻烦；……从我眼前除掉你们的恶行；要止住作恶，学习行善，寻求公平，解救受欺压的，给孤儿伸冤，为寡妇辩屈”（以赛亚书1：10—11、13—14、16、17）。

先知弥迦也强调了同样的信息。以赛亚来自上层社会，而弥迦则是个农工，他亲身经历过社会的不公，因而对社会的弊端看得更清楚。他认为犹大已从头到脚腐败了，连国家领袖也“厌恶公平，在一切事上屈枉正直，以人血建立锡安，以罪孽建造耶路撒冷”（弥迦书3：9—10）。他们或能说服自己的先知，让他们保证百姓“得清酒和浓酒”，但这些话只是“谎言和虚假”（2：11）。他们以为遵守宗教礼仪就足以赢得上帝的认可，但弥迦认为，守圣约的社会其真正基础不是空洞的礼仪，而是公义与平等。“我朝见耶和华，在至高神面前跪拜，当献上什么呢？岂可献一岁的牛犊为燔祭吗？耶和华岂喜悦千千的公羊，或是万万的油河吗？我岂可为自己的罪过献我的长子吗？世人哪，耶和华已指示你何为善，他向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的神同行”（弥迦书6：6—8）。

弥迦就像以前的阿摩司一样对人们不存希望。他们心目中上帝的属性与圣约信仰里的相去太远了：“锡安的民哪，你要疼痛劬劳，彷佛产难的妇人，因为你必从城里出来，住在田野，到巴比伦去。……



以赛亚把犹大比作上帝的葡萄园，上帝指望其中结出好果实，可园子里的葡萄却是酸的。

锡安必被耕种像一块田，耶路撒冷必变为乱堆，这殿的山必像丛林的高处”（弥迦书 4:10;3:12）。

以赛亚有时也有同样的想法。他用戏剧性的画面来形容犹大和耶路撒冷——她本是极有潜力的葡萄园，却只生产酸葡萄，所以这葡萄园必被毁灭：“我必撤去篱笆，使它被吞灭；拆毁墙垣，使它被践踏”（以赛亚书 5:5）。亚哈斯不想听这样的信息，他认为自己保障了百姓的富足，其实他在腐蚀社会的根基。他不信赖上帝，对亚述人胆战心惊，还固执地依靠自己作政治判断。亚述的势力已使犹大失去了自主权，只要亚哈斯还在位，以赛亚就看不到有什么希望。因此他不再对公众讲道，只教导自己亲近的朋友，一直到亚哈斯去世为止。

虚妄的自信

亚哈斯死后，他的儿子希西家继位为王。在希西家继位之前，亚述王萨尔贡二世（Sargon II）最关注的是帝国东、北部的问题，巴勒斯坦各国因此享有多一点的自由，他们便不失时机地增强自己的政治势力。埃及的势力此时也得到增强，不久非利士的城邦就与埃及合谋，要彻底铲除亚述的统治地位。他们当然想得到犹大的支持，因此希西家登基后，非利士的使者便马上前来请求犹大协助。但以赛亚警告说，亚述的势力还远没有削弱：“门哪，应当哀号！城啊，应当

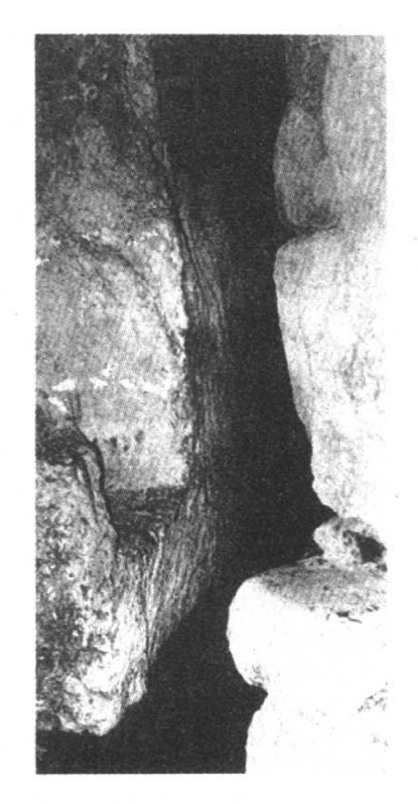
呼喊！非利士全地啊，你都消化了！因为有烟从北方出来，他行伍中并无乱队的”(以赛亚书 14:31)。埃及人对这警告无动于衷，还努力说服希西家同他们一起反叛。以赛亚于是再次发出了信息，他将衣服全脱光，赤身在耶路撒冷的街上行走，以预示了反叛者的结局。他说这是“作为关乎埃及和古实的预兆奇迹，照样，亚述王也必掳去埃及人，掠去古实人，无论老少，都露身赤脚，现出下体，使埃及蒙羞”(以赛亚书 20:3—4)。希西家比他父亲有头脑，他留心倾听了以赛亚的忠告。幸好如此，因为不久亚述军队就气势汹汹地攻击了非利士和埃及，后者自身难保，更不用说保护犹大了。非利士和埃及果如以赛亚所言，以崩溃告终。

耶路撒冷的改革

希西家仍然想用自己的方法赢得自由，但如今他意识到，他必须谨慎行事。他低调地开始改革百姓的宗教崇拜(列王纪下 18:1—8)。以赛亚和弥迦已多次批评，以色列民把对自己的神耶和华的崇拜与偶像崇拜混淆在一起，有些做法明显是延续了迦南偶像崇拜的传统，这些做法流行已久，特别是在北国以色列。不单如此，亚哈斯还在耶路撒冷建了亚述诸神的祭坛。对于亚哈斯此举的动机存在着一些争议，因为按照惯例，亚述人不会要求属国以筑坛表示效忠，所以这可能是犹大对该地区异国文化开放的一种表示。希西家很快看到，清除这些事物，既可以讨好像以赛亚这样的宗教热心人士，又可重建犹大的独特文化。希西家一系列的改革表明，其背后似有政治上的动机：

- 除了清除耶路撒冷圣殿内所有与偶像崇拜有关的物品外，他还试图关闭国内其他合法崇拜场所，使耶路撒冷圣殿成为百姓惟一能敬拜耶和华的地方。当然，圣殿一直就是犹大的国家圣所，但所罗门最初建成圣殿后，它马上同时成为君王个人权力的象征。希西家知道，若他能让百姓只在圣殿敬拜，就必定能使百姓对他以及他的继承人更忠心。
- 希西家不仅邀请自己的百姓来耶路撒冷敬拜，他还带信邀请那些

遗留在北国以色列境内的百姓(历代志下30:1—12)。北国此时已成为亚述帝国的一部分,与以色列的信仰已经没有正式的关系,但希西家知道,这些居民仍然忠于以前的以色列支派,若他们被吸引到耶路撒冷来崇拜,那就是削弱亚述势力的开始。毫无疑问,希西家竭力想将他的统治与南、北国共同的记忆联系在一起,他甚至给儿子取名叫玛拿西,这本是北方十支派之一的名字。



希西家王不断面临亚述的军事威胁。为防受围,他命人挖了一条水道,将水从耶路撒冷城外引入城里的西罗亚池。这一持续不断的水源,使该城在西拿基利的军兵入侵时,立于不败之地。

■ 除了重组宗教敬拜,希西家还在军事上作好准备,以防亚述必然的反扑。他在耶路撒冷和其他许多城市建造防御工事(历代志下32:5;以赛亚书22:9—11),重组军队,建设新的储备城,又设立了合理的文官制度(历代志下32:5—6、27—29)。在耶路撒冷城里,他建造了西罗亚水道,确保遇到围困时,仍有大量的用水储备(列王纪下20:20;历代志下32:30;以赛亚书22:9—11)。希西家决心,一旦时机来临,他就要脱离亚述的控制,赢得真正而长久的独立。

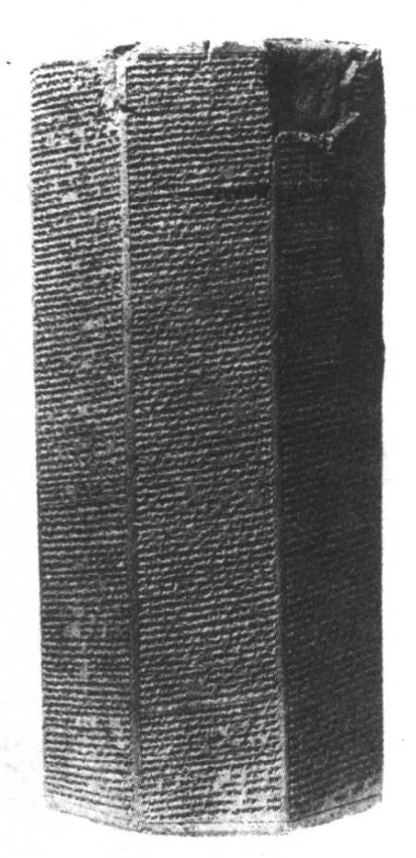
萨尔贡二世之死带来了机会。不久,巴比伦王和埃及的新法老送信来,希望希西家帮助推翻亚述的统治。以赛亚警告这样做的危险,但希西家听而不闻(以赛亚书30:1—7;31:1—3)。在巴勒斯坦,只有非利士的以革伦王反对这个计划,但不久,希西家支持反叛的以革伦官员,解除了非利士王的反对。亚述王西拿基立这样形容当时的情景:“以革伦的官员、政客、百姓将他们的王帕第捆起来……又将他交给那犹太人希西家。”从此以后,非利士所有城邦就都倒向了新的反亚述联盟。



希西家王寻求使圣殿重新成为犹大惟一的敬拜中心，以加强王与敬拜之间的联系。他还邀请前北国以色列的人到耶路撒冷崇拜。他知道这样的举动会引起亚述人注意，于是在耶路撒冷修筑防御工事，以备亚述的攻击。

亚述人的入侵

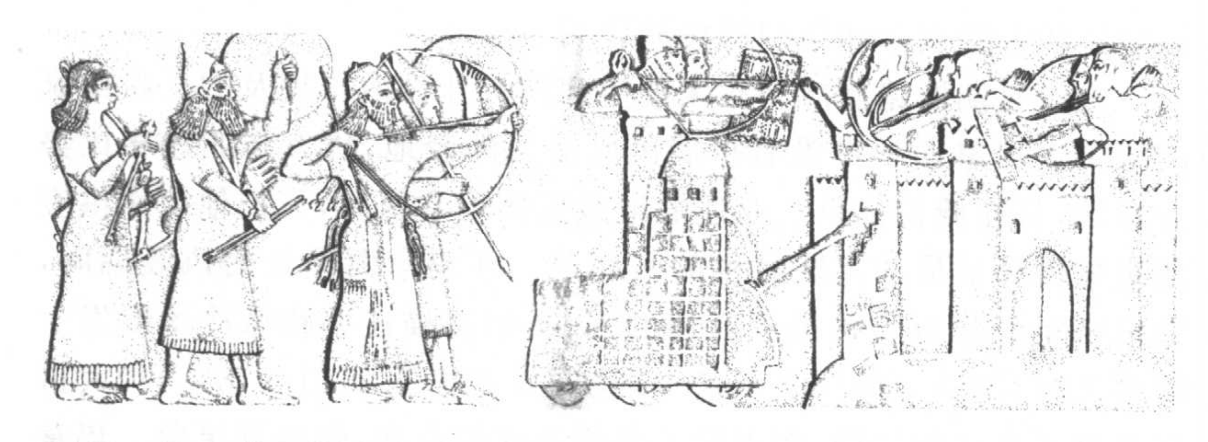
虽然犹大位于亚述帝国的边陲，但西拿基立不容许这种反叛，这是完全可以预料的。他南进，经过巴勒斯坦，埃及和非利士立即溃败。随后他又攻击犹大，所用战术与前任撒缦以色五世攻取北国以色列时的一样。首先，他夺取希西家大片领土，从而削弱了他的地位，但他不将所得的犹大城乡纳入帝国版图，而是交给非利士众王，其结果还是一样：希西家得不到任何可以求助的支持者。亚述军队朝着耶路撒冷运动的时候，希西家就如西拿基立所描述的“笼中之鸟”一样。希西家明白无路可逃，救城的惟一希望是送巨额贡礼给西拿基立。亚述王答应接受贡礼，于是希西家将大量的金银财宝送到了西拿基立军队的营地拉吉。



西拿基利棱柱上刻的亚述文文献，从入侵者的角度描述了对耶路撒冷的围攻。西拿基利说他把希西家王像“笼中之鸟”一样关在耶城之中。

接下来发生的事情不很明朗，旧约继续记载了耶路撒冷受围困的事，最后亚述却彻底地失败了(列王纪下 18:17—19:37)。亚述军队显然驻扎在耶路撒冷城外，希望百姓能够废掉希西家，使自己解除长期受围之苦。可是就在耶路撒冷看上去马上就要崩溃的时候，亚述的一些士兵神秘地死亡，接着他们突然撤兵。亚述的历史详细记载了西拿基立在犹大的行动细节，但完全没有提到这件事。这也不奇怪，官方的记载历来都会略去败迹。大部分学者相信旧约的记载真确，不过对于这件事何时发生却有不同的见解。西拿基立接受进贡之后，似乎不大可能马上围困耶路撒冷。有些见解认为，这是他在公元前 701 年那次进攻时发生的事；也有其他人指出，记载中提到“古实王特哈加”，在公元前 689 年才有同名的王统治埃及，因此围困的事可能发生在其后，原因也

许是希西家的另一次反叛。但亚述的资料中,没有西拿基立第二次进攻巴勒斯坦的证据。



这幅亚述巴尼拔二世在卡拉王宫里的浮雕表现的是,强大的亚述军队攻击一座筑有城墙的城池,弓弩手为保卫城市,从城垛背后向围攻者射击。

亚述的最后一击

在西拿基立入侵后犹大发生的事,相对来说少有记载。西拿基立不久被谋杀,由以撒哈顿继位,他是亚述最有能力的统治者(列王纪下 19:37;以赛亚书 37:37—38)。以撒哈顿去世后,两个儿子分裂了他的帝国,其中尼尼微由亚述巴尼帕(公元前 669—前 627 年)统治,巴比伦则由沙马什·沙纳金(Shamash-Shanakin)治理。在这期间内,亚述的野心逐渐实现,亚述巴尼帕最后终于打败埃及,攻占了埃及的国都第比斯。这意味着亚述至此掌握了整个肥沃新月带,包括它的竞争对手——超级强国埃及。但亚述巴尼帕本身不是一个强悍的武夫,他也无须如此,前人已经奠定了帝国的稳固基础,他可以把注意力转往丰富亚述的文化,他在尼尼微的皇宫成为亚述的文学与视觉艺术中心。有些古代世界最杰出的艺术作品,就是由他的艺术家创作的,而他的文士也收集了数量极为可观的文学作品。他们不单精确地记录了近期发生的历史事件,还将美索不达米亚的古代传说收集起来,一直追溯到古代文明的起源。在我们今天看来,他们的书写方法似乎很原始,用的是随手可得的材料——河泥。他们先用泥塑成大小适中的泥版,趁泥版未干,就用楔形的木棒在上面书写,"楔形文字"写好之后,在太阳的曝晒下烘干。他们的书很笨重,

但几乎可以保证不毁灭。直至如今，破裂了多个世纪的泥版，仍然可以拼合在一起。正因有了尼尼微皇家的藏书，我们才可以详细了解该地区的古代文明和他们的民族传统。

这段时期耶路撒冷与犹大的生活没有什么值得提及的。希西家的继位人玛拿西根本没有扩展民族势力的余地，犹大与亚述相比势力悬殊，只能俯首称臣。亚述的记载提到玛拿西时，只把他当作供应建筑材料和兵员并定期赋税的人而已。在玛拿西漫长的执政期间，希伯来圣经没有直接提到亚述的强权，但在描述耶路撒冷圣殿发生的事情时，却清楚地反映了这一现实(列王纪下 21:1—18)。犹大再次忽略了自己的信仰，而兴起了各样外邦的仪式，包括拜星象。玛拿西就像以前的亚哈斯，被迫拜亚述的神祇，以表明对亚述的臣服。不同的是，他处死了所有的异见者(列王纪下 21:16)，以保证没有人像以赛亚那样反对他。因此，申命历史的编者们最终视他为诸王中最恶的，他的儿子亚们继续行恶(列王纪下 21:19—26)。

改革与复兴

接着，意想不到的转机到来了。亚述帝国的边缘突然发生变故，埃及再次独立，西北的吕底亚和东面的玛代开始不断骚扰亚述。与此同时，大群来自亚洲的侵袭者(锡西厄人)从北方蜂拥而至。多年来亚述巴尼帕与他兄弟的争执已经动摇了帝国内部的稳定，加上所有这些外在因素，亚述就更难以安稳了。结果亚述巴尼帕死去几年之后，亚述就要为自己的生存与巴比伦和玛代搏斗了。

如前次一般，亚述势力的削弱在犹大重新燃起了复兴的希望。这次他们将希望寄托在亚们的儿子约西亚身上，他在孩提时便登基作王(列王纪下 22:1—2)，一俟他长大成人，就准备宣布民族独立。这时亚述的局势很严峻，这使约西亚看到有机会重振国运，重现大卫、所罗门时代的荣耀。他最终没能成就那么多，不过他在扩展国土上获得了极大的成功。考古证据显示，他控制了北面直到加利利的领土，他的势力甚至达到了约但河东的基列，在西面的非利士也有他的势力，那是通过两桩婚姻获得的。国土的扩展与彻底的宗教改革同步进行，宗教改革此后都遵循着一个模式，即像希西家准备独立时

那样，先除掉外邦的宗教象征物。在这方面，约西亚比希西家更成功，他甚至能在先前的北国以色列境内，除去与亚述宗教有关的偶像和丘坛。耶罗波安一世在伯特利建的殿也被捣毁，其他的很多丘坛和祭司也都废除了。

然而，约西亚改革的中心内容还是从耶路撒冷圣殿里重得律法书，按列王纪下的记载，律法书并非推动改革的原因，因为它是在重修圣殿时才找到的，但一经发现，它就在此后的改革中发挥了重要作用(列王纪下 22:3—20)。旧约圣经的叙述没有说明当时发现的是哪一卷书，但从此处的记载看，主导这书卷的主要有以下三种观念：

- 以色列只能是一个统一的民族，所以犹大、以色列在政治上的分裂是无谓的。
- 以色列信仰的核心是信独一的真神耶和华。
- 敬拜以色列独一的神，只可以在一个地方。

失而复得的书卷

在找到律法书之前，约西亚的改革内容主要是清除亚述的障碍，而不是特别鼓励敬拜以色列的神耶和华，是这书卷带来了新的、积极的推动力。在政治危机和不稳定的时刻，人们总是想回到过去的日子，即使在今天也不例外。在约西亚的时代，很多的国家都在尝试着用崭新的角度重新审视自己的民族传统，所以当耶路撒冷重得古籍的时候，人们当然如获至宝。这卷古书在约西亚手中也正好发挥了它的作用，其主题思想在宗教上支持了他的政治举措。约西亚正在努力控制以前统一的以色列国的领土；他也在努力去除亚述诸神的影响；他还坚持百姓要在宗教上忠贞，让他们只到耶路撒冷的皇家圣殿敬拜。这样，他个人的地位也得到了巩固。

这卷律法书无疑就是申命记。曾有学者提出，由于上述原因，这卷书可能是约西亚安排人写的，所以并非古时的书卷。但这种可能性极小，原因是，这样的文献藏在圣殿里本来就是可能的，因为古时的圣殿时常是储存重要国家档案的地方。再者，假使申命记是在约西亚时期才写成的，它就会更清楚地反映约西亚时代的情况，而事实

却不然。而且，如果它是约西亚的书卷，应该认同耶路撒冷圣殿是惟一敬拜场所的说法，而事实上，申命记没有这样说。而且独一的圣殿也不是新观念，远在约西亚之前，希西家就尝试过这种策略。

申命记并不支持敬拜要集中在耶路撒冷进行的想法，这种观念反而与北国以色列对王权的看法密切相关。因此，很多学者认为，申命记内所说的“居所”指的不是耶路撒冷圣殿，而是以色列民族形成时期之初存放约柜的地方（申命记 12:5）。整卷书清楚地强调，阿摩司和何西阿等北国先知极力想告诉人们的：国家要想昌盛，就必须回复从前的行事方式，遵从西奈山之约的要义，那就是公义和平等。犹大已经忘记了这些要求，只喜欢强调上帝对大卫及其子孙的应许。他们不扪心自问，自己的所作所为怎样导致上帝借亚述责罚他们，反而自我安慰说，耶路撒冷是上帝拣选的城市——锡安，没有什么厄运可以临到她，她是不能攻破的，而且永远如此。甚至连以赛亚也同意这样的观点，虽然他看到上帝要借亚述的铁腕惩罚犹大，但他不能相信犹大的日子即将告终（以赛亚书 1:10—20;2:6—21;5:26—30;9:1—7;11:1—16;14:1—2）。但这时，约西亚和他的百姓在读古卷时很清楚地看到，除非他们改变行为方式，否则犹大及其百姓的末日真的就要来临了。因此，犹大百姓在严肃会上重新立志，要忠心持守已被久久遗忘了的古老信仰，就像当年在西奈山上一样（列王纪下 23:1—3）。

巴比伦人

犹大发生这些事的时候，亚述人正拼命维持它曾经辉煌、现已支离破碎的帝国。巴比伦此时却空前地强盛，攻取所有亚述的大城市对他们来说只是迟早的问题。败北的亚述人试图在哈兰重整旗鼓，但他们很快就被赶走了。约西亚改革大约 13 年之后，亚述人竭尽最后的努力，要重夺哈兰。这次他们的宿敌埃及前来帮助他们。当时的法老尼科二世明白，他真正的对手不再是亚述王，而是巴比伦王纳伯坡拉撒。犹大绝对没有理由牵涉在他们的争斗之中，但不知因为什么原因，约西亚决定要阻止埃及人救援被围困的亚述军队。他没有能力阻挡埃及，反而在米吉多战死。丧君之痛席卷全国，多少个世

纪之后，哀悼他的诗篇仍在崇拜仪式上咏唱(历代志下 35:25)。事实上，有证据显示列王纪是就在这时编撰而成的，它是对约西亚功绩的赞颂。在列王纪所记载的君王中，惟有约西亚对耶和华始终如一，能经受住考验，其余的王都因自己的失败而受到审判。

在政治上，犹大此后被埃及统治了一段时间。当时没有什么能阻止巴比伦进军，亚述溃败四年后，巴比伦军队与埃及在迦基米施交战，并决定性地战胜了埃及。埃及扶植的犹大王约雅敬只得转而效忠巴比伦王尼布甲尼撒(列王纪下 24:1)。约雅敬像他的前任一样，也在留意等候时机以赢得独立。埃及四年之后打败巴比伦的时候，约雅敬决定冒一次险，可是他错误地估计了形势。尼布甲尼撒王集结军队，横扫整个巴勒斯坦，并包围了耶路撒冷，他决意要用他信得过的王取代约雅敬。约雅敬在围城时去世，由儿子约雅斤接替他。约雅斤明白抵抗是徒劳的，就向尼布甲尼撒投降。不过尼布甲尼撒不信任他，将他掳往巴比伦，同时还带走了耶路撒冷的其他头面人物，以及从王宫和圣殿夺来的大量财宝。

耶利米与耶路撒冷的陷落

在约西亚公元前 622 年改革以前，就有一位名叫耶利米的年轻先知在工作了。他出身亚拿突城的祭司家族，这座城邑位于耶路撒冷的东北约四英里。耶利米像其他先知一样，确信上帝在亲自对他讲话，并把给百姓的启示托付给他。上帝要他作“列国的先知”，在乱世之中，传达他的旨意(耶利米书 1:5)。毫无疑问，他的出现正是时候，因为他蒙召的那年(公元前 627 年)，亚述的势力正在瓦解，犹大再次看到了独立的可能性，国内洋溢着乐观的气氛。耶利米却不以为然，他看见的是国内众多的弊端：百姓无视上帝的律法，他们的悖逆无可避免地会导致恶果。一天，他看见杏树开花，希伯来文的“杏”字与“注视”一词读音相仿，耶利米认为这是一个兆头，说明上帝在注视着他的子民，在适当的时候会降下毁灭性的刑罚(耶利米书 1:11—12)。当他看见烧开水的火被北方吹旺的时候，他知道这也包含着上帝的启示——上帝的怒气快要倾倒在犹大头上了：“必有灾祸从

北方发出，临到这地的一切居民。看哪，我要召北方列国的众族，他们要来，各安座位在耶路撒冷的城门口，周围攻击城墙，又要攻击犹大的一切城邑。……我要发出我的判语攻击他们”（耶利米书1：14—16）。

错置的信心

约西亚的宗教改革很快就带来一些改变。毫无疑问，耶利米支持这些改变：他当然希望除去外邦宗教的影响，在他传讲的信息中，有些就是支持约西亚的，却因此而触怒了亚拿突的乡亲，他们决定要杀他（耶利米书11：18—23）。他们激烈的反应是由于，如果耶利米支持约西亚，让耶路撒冷圣殿成为惟一的崇拜场所，完全停止其他地方的礼拜，那么地方的祭司就要失业。耶利米很快就意识到，约西亚的改革不会对百姓产生长远的影响，到了约雅敬时期，情况就像过去一样糟糕。耶利米渐渐明白了，约西亚对耶路撒冷圣殿的看重，恰好削弱了古律法书卷所强调的信仰，它使百姓错误地将信心放在宗教制度上，而不是担负起圣约律法赋予他们的责任。他们以为只要履行圣殿的例行仪式，上帝就会保他们免受敌人攻击，太平无事。

最后发生的事证明耶利米是对的。但着眼于当时的时局，百姓拒绝听他的预言，耶利米因此感到失望和沮丧。连他自己也觉得迷惑，他所讲的好像不会应验，犹大正处于一个蒸蒸日上的时期，而不像他所预言的厄运临头。在约西亚统治下，国家的疆界在扩大，财力也足够支付多项新建设。在这种环境下，人们不太可能理会像耶利米这样的人，特别是在公元前612年尼尼微灭亡之后，人们就更认为他的话不可信了。

结局临近

这种情况很快便发生了急剧的变化。三年后，约西亚亡故，埃及占据了犹大地。以前的繁荣都因耶路撒冷圣殿恢复了正规的崇拜，那么现在出了什么问题呢？上帝为什么没有从埃及强暴下搭救这些看上去那么虔诚的百姓？在这种形势下，耶利米的启示开始变得没有那么虚幻了。约雅敬统治期间，约西亚改革的效果实质上已经消

失，耶利米生动描写的大祸降临的一幕即将上演，连约雅敬自己也能感觉到，因此他极力赶走像耶利米这样的反对者。至少有一个先知乌利亚被杀，耶利米则被送上法庭(耶利米书 26:7—24)。他逃过了死刑，而且还在继续传讲灾祸和毁灭的消息，结果他被殴打、拘禁了一晚。但这也不能阻止他，上帝的话既已临到，他就不能不将信息传出去："我若说：我不再提耶和华，也不再奉他的名讲论，我便心里觉得似乎有烧着的火，闭塞在我骨中，我就含忍不住，不能自禁"(耶利米书 20:9)。可是他仍被禁止在圣殿公开讲道，所以在约雅敬统治期间，他只能从公开场合退隐下来，靠他的朋友巴录写下他的启示，然后拿到街上大声诵读。在这一期间，耶利米的信息不再是一般的灾难宣告，而是明确预言耶路撒冷将要面临的结局，特别是圣殿将被毁。对他来说，上帝一定要保护圣殿和耶城的想法，无疑是虚妄的。

耶利米不仅要与敌对势力抗争，从上帝领受的启示也不时使他感到困惑：如果这启示是真确的，为什么别人都不接受呢？他想要拒绝上帝的呼召，但最后还是没有那样做。任凭别人不信任他、嘲笑他，他还是不断地与人辩论(15:10—21)。为了宣讲上帝托付给他的信息，他放弃了家庭生活的欢乐，有时他还产生上帝欺骗他的想法(20:7—18)。这是十分难过的日子，耶利米书最引人注意的章节都与这类自我省思有关。不过对于心灵最为开放的耶利米先知来说，这也是一个信仰和自我发现的心路历程。他的这些记录成为圣经里对人最有启发性的隽语，启迪了一代又一代的心灵探索者。耶利米的故事展示了极好的范例，它告诉人们，对上帝的信仰在个人经历中是怎样一种活的现实。

耶路撒冷黑暗的日子

尼布甲尼撒在公元前 597 年攻占了耶路撒冷，并扶西底家为王。灾难没有使情况大大改观，耶路撒冷的百姓没有从中汲取教训，反而以为凡逃脱被掳命运的，就都是上帝特别喜爱的人。耶利米当然不敢这样乐观，他知道，所发生的一切其实是对百姓恶行的责罚，更悲惨的事情还在后头。他指着两筐无花果，一筐是好果子，另一筐是坏果子，说那好果子是指流亡巴比伦的人，而坏果子留在了犹大。谁都知道，

这些烂得无法入口的无花果，会面临怎样的结局（耶利米书 24）。

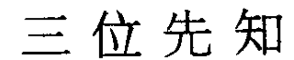


耶路撒冷人被分批掳往巴比伦。最初是在约亚斤时期的王室首脑，西底家被当作傀儡，安置在王位上。西底家领导起义之后，耶城彻底被毁。耶利米把两次摧城之间的日子比作筐中的无花果，其中的好果子象征着流亡巴比伦的人，坏果子代表留下的头面人物。

西底家不知道眼前的路该怎样走，耶利米劝告他，惟一明智的做法就是接受巴比伦的统治。西底家愿意听从耶利米的劝告，但他个性软弱，埃及在说服他一起反抗巴比伦，很多先知也这样谏言。耶利米却不改变初衷，且用哑剧表演来传播自己的信息，他用绳索把轭架在自己脖颈上，以示将会发生在犹大头上的事（耶利米书 27）。圣殿里的先知哈拿尼雅出来反对耶利米，嘲笑他的信息，为了证明他说的对，他前去把耶利米的轭折断。但耶利米不会让哈拿尼雅这样破坏他的信息，他马上又将木轭换成铁轭（耶利米书 28）。事实证明耶利米显然是对的。巴比伦军队出兵镇压由埃及策划的反叛，犹大的末日也随之来临了。经过 18 个月的围城，尼布甲尼撒攻陷了耶路撒冷。西底家试图逃亡，最后还是被擒，他的家人在他眼前被杀绝，他自己的眼睛被弄瞎，并和其他头面人物一起被掳往巴比伦。这次巴比伦为要保障自己的胜利成果，彻底地破坏了耶路撒冷所有重要的建筑，其中也包括圣殿。王宫官员基大利被任命为省长，从此，犹大就再也没有王了（列王纪下 25:1—26）。

耶利米可怕的预言果真应验了，连圣殿也只落得颓垣断壁，圣殿里的财宝被洗劫一空。然而，耶利米深信上帝的应许不会因此被废弃，他像比他早的哈巴谷先知一样确信，自己的同胞仍然有着光明的

未来。在耶路撒冷受攻击的时候，耶利米还在家乡购置了一片田产，表明他对未来的信心(耶利米书 32:1—15)。这一举动险些使他丧命，他离城要去看那块地时，有人怀疑他是叛徒而捉住了他(耶利米书 37:11—38:13)。不过他对上帝的信赖并不寄托在对物质的期望上，他早已清楚表示过，百姓的前途和从西奈山得来的信仰，其真义不在乎圣殿本身，与圣殿有关的所有祭礼的价值也有限。在献祭的仪式中并不能真正看到上帝，只有在用信任、忠贞与他建立的亲密、活泼关系中，才能找见他。这是上帝赐给耶利米的洞见，被掳到巴比伦的人会看到这一点。越过灾难与废墟，耶利米看到上帝要与人类建立新型的关系。他一直在信守着西奈山之约，可是以色列人无法对上帝无条件的爱做出应有的反应。他们没有努力让自己的生活体现出往日的崇高理想，因此他们需要的是一个"新约"，它将代替并超越前一个约。这个新约不只要求他们顺服上帝，而且将赐予他们道德的力量，使他们能做到顺服他:"那些日子以后，我与以色列家所立的约乃是这样:我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上。我要作他们的神，他们要作我的子民。……他们从最小的到至大的，都必认识我。我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶。这是耶和华说的"(耶利米书 31:33—34)。



三位先知

有三卷较短的先知卷——西番雅书、那鸿书和哈巴谷书——来自约西亚和约雅敬的时代。对书卷名中这三位先知的个人情况，我们可以说无从了解，但他们谈的都是一个话题:上帝将如何利用亚述、巴比伦等外邦惩罚犹大，他们勉励百姓回归自己的信仰。

西番雅书

西番雅是希西家王的后代(西番雅书 1:1)，他大概是在约西亚

统治初期讲预言，他宣告说，犹大和耶路撒冷都在因拜迦南的神和亚述的星神，而招致自身的灭亡(1:4—6)。不过西番雅并没有责备约西亚本人，而是把矛头指向他朝里的臣宦(1:8—9)，这说明约西亚当时尚年幼，他从事宗教改革是后来的事了。这样看，西番雅信息发布的年代应该是在公元前640—前622年间，该年代与书卷末尾诗句的主题也相符(3:14—20)。这是一首犹大和耶路撒冷从敌人手中获救后的欢乐赞美诗，其中所说的敌人可能是锡西厄人，他们当时正向南方的埃及进军。其他先知的信息里都没有出现西番雅书末尾的欢呼雀跃情绪。

西番雅警告百姓，不要仅仅因为有上帝对大卫的应许，就对耶路撒冷的安全过分自信。“耶和华的日子”很快就要来临，对于犹大人来说，这将不是欢喜快乐的日子，他们的遭遇会和撒玛利亚人一样惨(1:7—18)，要和外邦一起经受上帝的愤怒。上帝曾用以惩罚以色列人的工具亚述，也要因他们的骄横、自以为是而毁灭(2:12—13)。西番雅像他前面的以赛亚一样能够看到，上帝既责罚犹大人，也会向他们显出自己的慈爱。经文中说，耶路撒冷将遭厄运，“我却要在你中间，留下困苦贫寒的人”(3:12)，上帝的应许将通过他们来实现。

那 鸿 书

那鸿书是属于约西亚统治末期的书卷，写于公元前612年亚述首都尼尼微覆灭前后。那鸿也看到，亚述是上帝用以责罚犹大人的工具，但他们做得太过分，到头来也要遭到惩罚。描写尼尼微的陷落所用的语言惟妙惟肖，致使有些学者认为，先知那鸿一定是现场的目击者。但另有些人相信，尽管先知对尼尼微的描述很精确，但那完全是出于作者的想像，甚至有可能是在巴比伦人攻入之前写成的。无论事实属于两种可能性中的哪一种，书卷信息的中心环绕着一个信念：决定历史的是耶和华，而不是亚述人，耶和华神可以使用任何邦国来实现自己的旨意。犹大人要学的重要一课就是：上帝在掌管着一切。他们在亚述人的手下苦难深重，若不是有这样的认知，苦难就像是无底深渊。由于书卷采用诗歌体裁，其内容又富戏剧性，有人因此认为，那鸿的信息是为耶路撒冷圣殿里的崇拜而写的，目的是庆贺

尼尼微的灭亡,让百姓重新看到上帝的伟大能力。

哈巴谷书

哈巴谷书谈到差不多是同样的问题,不过它是从反思的角度来谈论的。哈巴谷的生活年代稍晚于那鸿,是在约雅敬作王时期。这位先知发表自己的言论时,埃及已在迦基米施一役战败(公元前605年),这使得哈巴谷有机会思考巴比伦的统治方式。他对自己所看到的十分反感。犹大人的行为虽然糟糕,社会正向道德、政治的无政府状态下滑(1:2—4),上帝完全有理由用像巴比伦这样的大国来惩戒犹大,可是难道巴比伦人就比犹大人好一些吗?他们"使人如海中的鱼,又如没有管辖的爬物…… 他用钩钩住,用网捕获,用拉网聚集他们,因此,他欢喜快乐,就向网献祭,向网烧香,因他由此得肥美的份和富裕的食物"(1:14—16)。为此,哈巴谷问道,上帝怎能容忍这样惨无人道的暴行?为什么他对耶路撒冷轻得多的罪过却如此严厉?

他终于找到了答案——巴比伦人自己也会受到上帝的惩罚。他同那鸿一样相信上帝在掌管着历史,他甚至能利用败坏的民族去成就美善的事。但是天网恢恢,败坏的人也不能逃脱惩罚:"以人血建城,以罪孽立邑的人有祸了!众民所劳碌得来的……归于虚空,不都是出于万军之耶和华么?认识耶和华荣耀的知识,要充满遍地,好像水充满洋海一般…… 耶和华右手的杯必传到你那里,你的荣耀就变为大大的羞辱"(2:12—14、16)。当然,哈巴谷也看到,关于罪孽问题的答案,对于置身患难中的人们没有太多的直接帮助。因此他对自己的百姓也有实际的劝诫,他说:"惟义人因信得生"(2:4)。对这话的确切含义尚有争议,可以肯定的是,其希伯来原文的意思是指上帝的信实,以色列人在出埃及时初次领略到了这信实,从那以后的历史也一再证实了上帝的信实。就是从这些经文里,圣保罗和马丁·路德后来才找到了圣经信仰的精髓——所谓"信",从根本上讲是人类对上帝自己信实本性的回应。哈巴谷书末尾令人信服地表达了对上帝的如此信心,这启示在犹大未来的黑暗日子里是不可缺少的:"虽然无花果树不发旺,葡萄树不结果,橄榄树也不效力,田地不出粮食,

圈中绝了羊，棚内也没有牛；然而，我要因耶和华欢欣，因救我的神喜乐。主耶和华是我的力量，他使我的脚快如母鹿的蹄，又使我稳行在高处”(3:17—19)。

与耶利米有关的次经书卷

除希伯来正典里的耶利米书之外，希腊文版圣经(七十士译本)里的次经还收入了两篇与耶利米相关的文字：巴录书和耶利米书信。

巴　录　书

耶利米书里提到了巴录的名字。他是先知耶利米的挚友兼文书，负责记录耶利米的信息，并在约雅敬禁止耶利米发表言论的时候，传播先知的信息(耶利米书 36:4—8)。巴录书将这些教导收集成书，其中前一部分(1:1—3:8)属散文体，余下的(3:9—5:9)是诗体文字。书卷开头把信息的年代说成是犹大人被掳后的“第五年”，书卷写于巴比伦，并在该城的犹大流亡者当中流传。信息中提到了约雅斤王，圣殿式的崇拜似乎也在继续(2:26)，这会使人想到，书卷提到的流亡者，是公元前 597 年被解往巴比伦的第一批人，那么书卷的写作年代就应该是公元前 593 年。然而，这些与耶利米书里的巴录情况不符，那里说巴录在公元前 586 年耶路撒冷陷落之后，仍和耶利米在一起(耶利米书 43:5)，依照那段经文的意思，他是同耶利米一起被掳往埃及的。巴录书中关于历史的说法也含混而相互矛盾，因此有学者得出结论说，它不是一部有整体性的著作，而是由两三篇不同来源的作品拼合起来的。有些章节反映的好像是后来巴比伦快要灭亡时的事，那时流亡者们已经看到回归的真实可能性(4:5—5:9)。除希腊文译本之外，任何其他版本的圣经里都没有巴录书。巴录书中某些地方的用语，看上去像是从希伯来文或亚兰文翻译过来的。巴录书的内容与耶利米书、耶利米哀歌，以及以

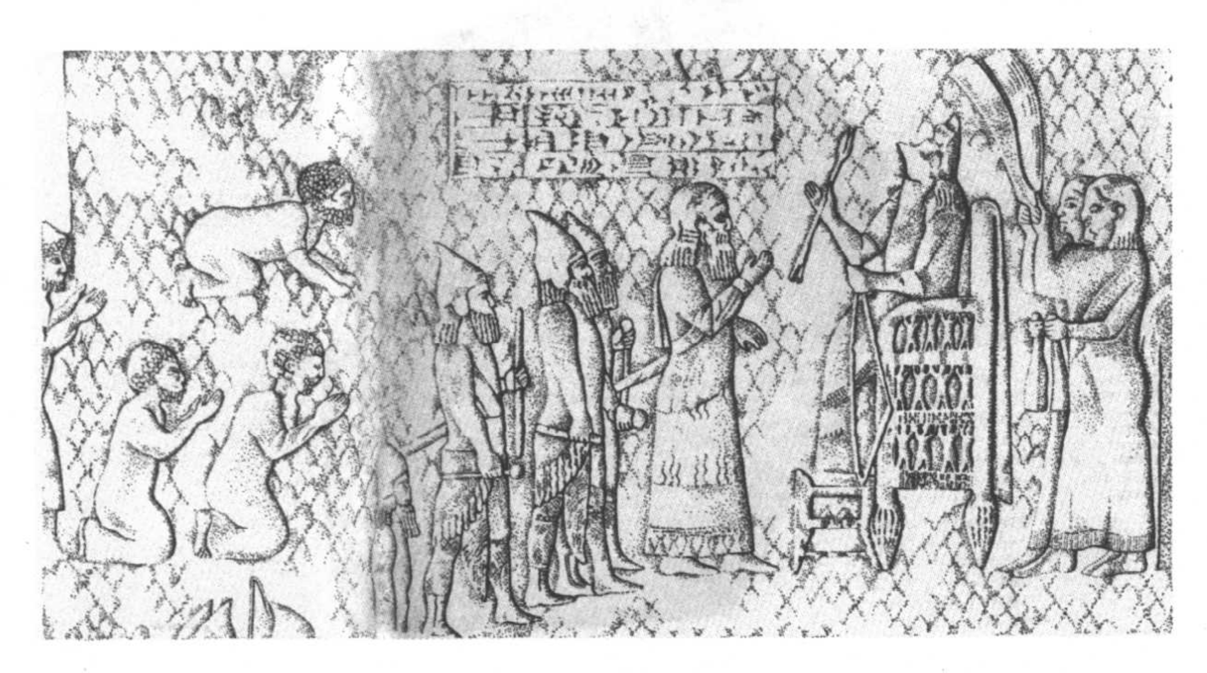


图中的印封可能耶利米先知的挚友兼秘书巴录的。

赛亚书第 40—50 章的内容有关联，这似乎表明巴录书的写作年代比这些书卷要晚。还有一些章节与但以理书有联系，而但以理书直到公元前 2 世纪才写成。有可能巴录书的写作年代与但以理书相仿，当时是对犹太人的又一次大迫害时期，书卷勉励人们持守自己的传统信仰。或许巴录书也像但以理书一样，由编者把早年的文献汇编成书，以因应新的形势。

耶利米书信

耶利米书信的内容既非书信，也与耶利米没有任何直接关联，它是对偶像崇拜的批判。当时，犹太人不明白，上帝对他们的审判为什么持续那样长久，为什么回归之后审判仍在继续。耶利米书信最初可能是用希伯来文写成的，这样想的理由是，第 72 节的双关语只有在希伯来语中才有意义，但最有可能的是，耶利米书信出自流亡巴比伦的犹太人之手。在他们看来，外邦人的宗教仪式和神像一定都很壮观，因此外邦人的神灵也许比耶和华更有能力。马加比书上 2:2 提到了耶利米书信，因此书信的写作年代不会晚于公元前 100 年，最有可能的是在公元前 2 世纪后半叶。



图为亚述王西拿基利受降犹大城邑拉吉，并接收战利品。亚述人用浮雕形式记载了围困拉吉，图中浮雕是从尼尼微西拿基利王宫遗址出土的。

拉吉书信

耶利米书生动地描写了犹大末后日子的景况。看到巴比伦人在气势汹汹地逼近，犹大民间一片恐慌，一切努力都无法扭转当时的局面。耶利米的信息不像撒母耳记和列王纪等历史书卷那样，经过编辑加工，它是第一手资料，有助于我们了解当时的实况。耶利米描写的情景在拉吉书信中也有所记载，拉吉书信是圣经城邑考古史上最惊人的发现之一。

拉吉城位于耶路撒冷以南，其历史从以色列立国很久以前就开始了。拉吉早年就是一个重要城市，因此考古学家对它的挖掘比多数以色列城邑都彻底。那里发现的文字资料对了解希伯来语的形成有极大的帮助，那里还发现了迦南式样的古代祭坛和其他宗教物品，这些都增进了我们对先知一再指责的迦南式崇拜的了解。拉吉城于前 701 年被西拿基立捣毁，后又在公元前 587 年耶路撒冷陷落前夕落入尼布甲尼撒手中。拉吉书信与这一连串事件都有关系。



图为写在陶片上的书信片段，写信者是驻守拉吉附近哨所的军事将领，书信证实了亚述军队逼近时，那里的绝望状态。

这些书信其实属于考古学家所称的"文字陶片"(ostraca),即记有文字材料的陶质残片。在拉吉总共发现有21片文字陶片,其中大多数都是在该城的城门岗亭遗迹中发现的。陶片上的文字有的已经难以辨认,多数能辨认的,是寄给一名叫尧士(Yaush)的人的信件,此人有可能是当时拉吉城的军事将领。其中有数篇为名叫何沙雅(Hoshayahu)的人所写,这个人看来是驻守拉吉北方军事哨所的军官,耶利米书中也有这个人名(42:1;43:2),但我们无法知晓两处说的是否同一个人。重要的是,书信使人意外地窥见到耶利米书描述的情景:

- 耶利米书34:1—7记录了尼布甲尼撒的军队进攻耶路撒冷时,耶利米替耶和华向西底家传话。耶利米书还说:"巴比伦的军队…… 又攻打犹大所剩下的城邑,就是拉吉和亚西加,原来犹大的坚固城只剩下这两座"(耶利米书34:7)。亚西加差不多位于拉吉和耶路撒冷中间的位置,在一封书信上,何沙雅写道:"我们正在瞭望拉吉传来的信号…… 因为我们看不到亚西加。"亚西加可能在何沙雅的兵营与拉吉之间,因此被用作信号站,但在写这封信的时候,它显然已落入巴比伦人手中。
- 在两封拉吉书信中都出现了耶利米的名字,但目前还没有理由将这里谈到的耶利米,与旧约里的耶利米先知等同起来。不过,至少有四封书信里清楚地提到了"那先知"。一个被称为"那先知"而不加进一步说明的人,一定是声望颇高的公众人物。有人提出,这个人肯定就是圣经里的耶利米,当然,目前还不能证明究竟是,或不是。还有人说,"那先知"可能指的是乌利亚。原因是同一封信里也提到,"以利拿单的儿子哥尼亚"去了埃及,但据耶利米书26:22的说法,约雅敬曾派一个名叫以利拿单的人,从埃及把乌利亚押解回来,好处死他。这一种假设的问题更多,因为书信的年代并不是约雅敬,而是后来西底家统治的年代。尽管"那先知"的身份尚难以确定,但这种提法的确表明,在犹大历史的这一时期,像耶利米那样的先知,曾在国家事务中扮演着重要的角色。

还有人更引人注目地将这些书信，同耶路撒冷的预言运动更紧密地联系在一起，对预言运动有人支持，有人诋毁。不过这些书信的最大价值还在于，它能让我们窥见耶利米时期犹大生活的实况，面对国家将亡，人们的反应又如何。

先知的概念

被描写为“先知”的这些人，在以色列、犹大两国的历史上都起了至关重要的作用，同时，他们的启示也主导着我们现今读到的旧约圣经。他们属于所有时代中最杰出的宗教导师，不仅深深地影响了同代人，而且还通过他们的文字，影响了后来多少代圣经读者的一生。

19 世纪的流行看法认为，是通过先知的工作，先前原始、迷信式的信仰，才转化成为构成圣经基础的崇高道德理想。显而易见的是，这种想法涉及更多的是先知提出的宗教理念，而不是先知本人。但是，圣经里的先知与上述简单化的解释相比，是一种复杂而情况各异的现象。

“先知”一词在希伯来文里有四种不同的表达法。有些章节告诉我们，这些术语随着时间的推移而变化(撒母耳记上 9:11)，但事实上，我们如今已无法辨认它们之间的具体区别何在了。先知的叫法如此不同，说明了先知有各式各样的，不仅仅是一种单一的社会、宗教现象。被称为先知的人，在很多不同的社会环境下活动：他们有的是神人(撒母耳记上 9:1—25)；有的是追求宗教超验经历的人，他们往往成群结队，是标志、衣着很特殊的人(撒母耳记上 10:5—8；19:18—24；列王纪上 20:35—43；列王纪下 1:8；1:23—24；4:38；6:12)；有的是王室预言家(撒母耳记上 22:5；撒母耳记下 12:1—15；24:11；列王纪上 20:35—43)；有的是战事预言家(士师记 4:4—9；列王纪上 20；22:1—28)；有的在宗教经历中说预言(撒母耳记上 10:5—8；列王纪下 4:18—25)；还有的是所谓“假先知”(列王纪上 22；以赛亚书 9:15；耶利米书 6:14；以西结书 13:2；弥迦书 3:5—6)。

有的先知以多种方式活动。如，撒母耳说出了扫罗丢失的驴在

哪里，他是有通灵能力的占卜者（撒母耳记上 9:11、19—20）；接着，他又受感动说预言，传讲以色列立王的事（撒母耳记上 10:1—24）。还有的先知，如阿摩司声称自己根本不是“职业”先知（阿摩司书 7:12—15）。

学者们试图从不同的方面说明希伯来先知的形式与功能，这里提到的只是其中比较主要的四种。

以宗教行为研究先知

随着对古代社会、宗教状况了解的不断增多，人们自然想要将旧约里的先知，与各地相似的人物加以类比。这种观点的最初倡导者之一，是斯堪的纳维亚的学者阿尔弗雷德·哈尔达（Alfred Haldar）。根据他的说法，说预言是有组织的崇拜背景下的一种现象。仔细分析巴比伦出土的文献（古巴比伦，公元前 1894—前 1595 年），可以从中看到有两类先知：一类是所谓“玛户”（Mahhu），即擅长由宗教狂喜进入恍惚、入定状态的祭司和先知；另一类是所谓“巴鲁”（Baru），他们擅长占卜，人们会就具体事项咨询他们，他们则用掣签、推演星图，或献祭并观察烧剩的祭物的方式，来寻求神灵的意向。

哈尔达声称，他发现旧约里也有这两种类型的先知，主要指的是撒母耳的双重功能。他相信其他个别章节也有例证，说明存在着以占卜为业（以赛亚书 21:6—10）或观看祭物（诗篇 5:3）的活动。事实上很难证实旧约里确实有上述性质的先知，理由是：

- 尽管旧约里偶尔有狂喜表现的说法（撒母耳记上 10:9—13），也有先知为求问占卜的事例（撒母耳记上 9:3—20），但这些都不是旧约预言最明显、普遍的特征，旧约预言比较“有理性”的事例则比这多得多。当然，耶利米也从窑匠的作坊、无花果筐子得到上帝的启示，但至少可以辩解说，耶利米的信息基本还是在平常心理状态下的发挥，与特殊心态、宗教经验毫无关系。
- 即便是在旧约先知就具体事项预言的时候，也没有证据显明他们在使用特殊物品，如命签、祭牲等，来寻求答案（撒母耳记上:17—20；列王纪上 22）。

- 用技术手段寻求天意需要特殊训练，并经过很多的演练。但旧约里从没有提到过先知接受这种训练，相反的事实却不胜枚举（如，阿摩司书 7:12—15）。

也有人想从埃及、叙利亚那里找到旧约预言的可能模式。马里是另一个曾经有过可以说是“预言”活动的社会，那里出土的文献中谈到，他们的“先知”有神职人员，有在迷狂状态下说预言的，还有为君王传信息的特殊官宦。所有这些文献，曾被视为旧约预言的可能“来源”，其中的很多内容无疑有助于我们深入了解旧约，但这些材料与旧约之间不像是有直接关联，这是因为：

- 不管是在古代还是在现代的社会里，预言家、宗教狂喜带动者等社会职能都可能产生，完全可以不依外界关系而独立存在。
- 在希伯来圣经里，先知的类型比任何其他比照材料中的都多，而圣经比其他资料都看轻占卜形式的预言，学者们之所以频繁引用撒母耳的例子，是因为除此以外，圣经里没有其他类似事例。
- 就总体而言，希伯来的预言家们比较关注历史的大趋势和广义上的人生意义，而不是具体日常事务。

从心理活动研究先知

尤里乌斯·韦尔豪森(Julius Wellhausen，1844—1918 年)曾经提出，先知从根本上讲是得启示的人，是他们改变了以色列的宗教信仰。旧约某些故事里在非理性状态下说预言的表现似乎在提示，只有了解了是什么使先知成为不寻常的人，才能正确认识先知。赫尔曼·甘克尔的著作特别谈到了这种思路，他得出的结论是，对先知现象理解的关键是“超验状态”。甘克尔的意思是说，世界许多文化中都有这种非理性、超心理的表现，不仅在犹太—基督教传统里有，现代的事例也有，如伊斯兰教的苏非派神秘主义(Sufism)，以及“新纪元运动”(New Age)。

甘克尔是这样描写预言经历的：“处于超验状态的时候，先知便失去了对肢体的控制；摇摇晃晃，口齿不清，形同醉汉；平时体面的意

识远离了他，使他产生一种做出各种怪异举动的冲动……控制着他的是奇怪的念头和情绪……他被梦境里才有的飘然感觉完全左右着。”所有这些上一代的学者都用他们对迦南先知的了解，来支持自己的理论，其实除去列王纪上 18 章里的记载以外，他们对迦南先知的了解几乎等于零。就像以色列民族涌现时的许多事情一样，上述简单的解释也不能与所有事实相吻合。当然，列王纪上 18 章等章节显示出，巴力的先知的确是用音乐、喊叫、舞蹈、酒精、药物等制造迷狂状态。旧约其他叙述表明，以色列的先知也用相同的方法增加灵感（撒母耳记上 10；列王纪下 2）。由于这类行为与旧约里大先知们发出的信息很难相容，甘克尔就得出这样的看法：先知的预言活动肯定经历了从超然经历到理性方式这样一个进化过程。不过也可以用其他方法评析这些叙述，比如有人说，那些狂喜派其实就是所谓“假先知”，对比之下，在理性状态下讲论的才是真先知。不过，旧约里有不少地方表明，大先知们也会有超常的心理经历（耶利米书 4:19；23:9；以西结书 1:1—3:15），这样评析因此难以成立。还有人试图把大先知的心理经验，同他们的信息区分开来，他们假设先知是在超验经历之后，才理性地传讲自己的信息，在他们的信息与心理经验之间没有特别的关联。所有这些解释都不能令人信服。旧约本身并没有把各种预言方式加以区分，所提到的先知都有过这样或那样的超验经历。这些经历如何同现实相关，取决于当时的环境。对于超验经历和其他精神现象的分析，有助于我们了解先知的经历，但很明显的是，仅凭这些经验，不可能完全地认识先知。

从文学角度研究先知

克劳斯·威斯特曼（Claus Westermann）是在探索文学如何在生活场景中产生意义时，开始分析旧约先知信息的文学形式。他认为，在古代背景环境对讲话方式的影响程度比如今大得多。这样，靠分析先知们的言论，就可能估计到他们讲话的背景是什么，有的是在法庭上（阿摩司书 7:16—17；弥迦书 2:1—4），有的是在智慧学校里（耶利米书 17:5—8），有的是在崇拜的环境中（哈巴谷书；以赛亚书 40—55），还有的是在宫廷里（“如此说…… ”是宫廷信使的讲话方式）。

既然如此，先知们一定基本上是常人，他们的公务职能决定了他们讲论的环境。甚至还有人提出，对于所谓“异象”及其他“迷狂”经验的描写，或许只是一种文学手法，不是实际所发生的事。

这种观察先知及其信息的方法，大大增添了我们对先知现象的认识，但仅靠它，则可能导致对先知功能的片面看法：

- 这种见解在某种程度上是针对极端的“超验经历”观点做出的反应，它不把先知看成是另类人等，而看作是在社会结构中起作用的常人。而事实上，旧约里的“超验经历”成分的确存在，无法轻易否认掉。
- 同时，从文学形式一下跳到生活现实，也有它的问题。一个用法律形式讲话的人不一定是律师，或许只是一个娴熟的大众传播者，能用语言激发并挑战自己的听众。

从神学/宗教的角度研究先知

一个世纪前，韦尔豪森提出的理论是，先知们完全改变了古时以色列的祭礼式崇拜，他们要将道德理念带进先前空泛的礼仪。如今，很多学者的理论刚好相反，他们提出，以色列的宗教生活，从一开始就建立在以上帝道德观为基础的圣约之上，先知既与圣约的理想、也与以崇拜为背景的宗教礼仪密切相关。毋庸置疑的是，圣约的观念是旧约信仰的核心，旧约的书卷都围绕着一个再明确不过的信念：上帝介入以色列民族生活是出于他的爱（恩典），这爱不是人能凭自己的行为赢得的；正因如此，以色列受到呼召，去用爱心顺服作回报。谈到“圣约”，其全部意义就在于：上帝的选民响应呼召去顺服他，这是他们经历了上帝恩典的结果。从历史角度上看，最戏剧性地彰显上帝恩典的，莫过于出埃及事件以及随后发生的事。这是许多伟大先知信息的主题，也是以色列重大宗教节日上总要纪念的。以往有些学者夸大了先知在以色列宗教崇拜中的作用，不过把他们看作圣约信仰的卫道士是有道理的，这也解释了为什么他们满心希望国民能倾听他们的苦口良言，他们是在呼唤国民回归自己的信仰这个根本上来。

单靠上述任何一种模式，都无法完全解释旧约的先知现象，因为这一现象从整体上看情况各异，或许我们需要将各位先知分别看待，而不能希求一概而论。不过，这些先知都知道自己在某种神秘的意义上与上帝同在。于是，他们就联系自己时代发生的事以及同代人的境况，作了圣约的阐释者，以上帝的名义发表言论或采取行动。

第七章　重振希望　开阔眼界

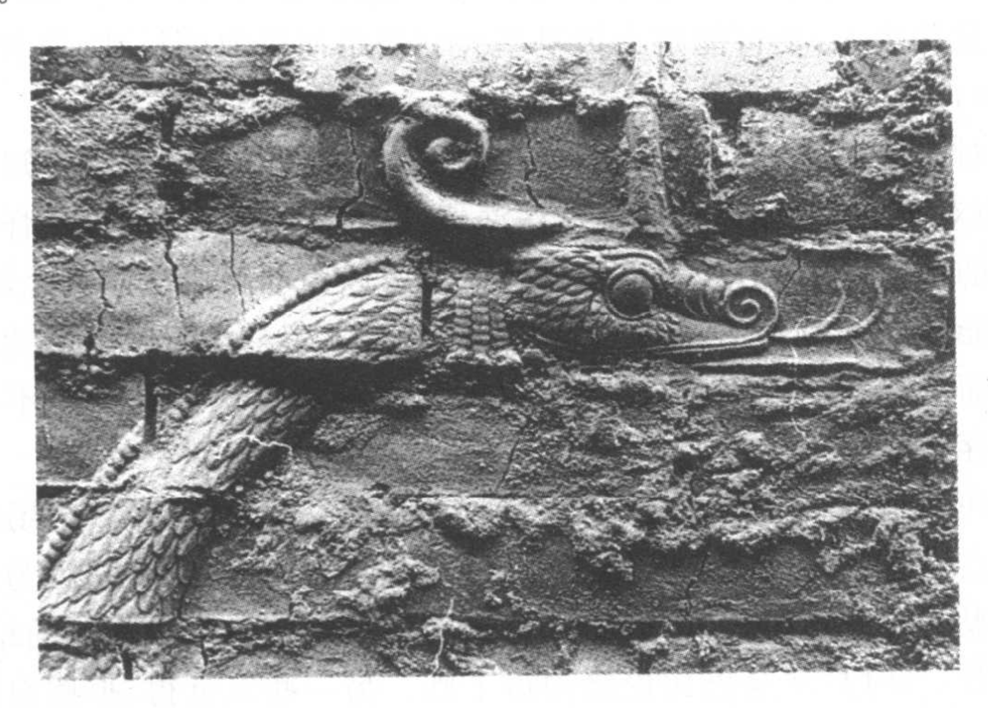
不管就以色列的民族历史还是就其信仰而言，巴比伦人侵犹大后的时期都是最重要的时期之一。此前的1000年对以色列来说充满了巨变。其间，它兴起为一个独立的民族，不久演化成为一个强大的国家，接着又在经济和信仰上衰落。到耶路撒冷陷落之前，犹大国已沦为一个中东不大起眼的小王国了。在政治上，以色列民族大势已去。然而在基督纪元的前夕，他们建立在祖先经历基础上的信仰在该地区却产生了广泛的影响，他们人数众多的后裔人群，对当时世界主要大城市的社会生活及文化，都在做着引人注目的贡献。

以色列之所以能像火凤凰一样，从犹大王国的灰烬中惊人地升腾，只能从认真分析这一信仰群体流亡后几个世纪里兴起的新思潮中得到解释。经过深刻的历史反思之后，这几个世纪成为他们极富创意性的年代，他们的属灵能量被疏导到了一个新的事业上去。可惜，对于以色列这一段的历史，可了解的不如那之前的多，其中还有数十年间流放时的情形，我们可以说是一无所知。即便是能从旧约和其他来源收集到的零星资料，也时常混乱而残缺不全。解释这些资料有时要纯靠猜测，或从支离破碎的资料中艰难地推论。

面对灾难

问题的性质倒不难从尼布甲尼撒入侵后犹大的社会生活考察中看到。事件的梗概应该是清楚的：王室家族连同大多数头面人物被解往巴比伦，接着，一位叫作基大利的宫廷官员被立为犹大境内的省长，省府建在米斯巴（列王纪下25:18—24；耶利米书40:7—12）。这一事实说明，入侵对犹大的破坏以及被掳的规模，并不像人们时常想像的那样大，如果犹大已经荒无人烟，任命基大利就没有什么必要了。但基大利的实际角色究竟如何很不明朗，他究竟是巴比伦犹大省的官员？还是当时的社会结构没有那样严密？我们实在不得

而知。



在尼布甲尼撒二世时期，经“游行大道”进入巴比伦要过伊什塔尔门，城门的面砖上饰有动物浮雕，浮雕表面是鲜艳的彩釉。图为象征该城神灵玛杜克的(Marduk)蟒龙头部。

我们可以了解的是，基大利很快就遭到了反对，他没过多久就被叫做以实玛利的前王室成员暗杀(列王纪下 25:25—26；耶利米书 40:13—41:3)。以实玛利先逃到了邻国亚扪，以免被掳往巴比伦。这样做的不止他一个人，巴比伦军队一离开犹大，这些人就纷纷从藏匿中出来，加盟基大利。他们幻想仍然可以像以前那样享受荣华富贵，但这一梦想无法实现。以实玛利杀了基大利之后逃亡了(耶利米书 41:11—15)，留下来的人恐怕遭到巴比伦人的报复，就决定搬到埃及去住，在那里他们可能会找到做雇佣兵的活计(列王纪下 25:26；耶利米书 41:16—18)。耶利米不愿随这些人去埃及。早先人们让他选择去留的时候，他也选择了留在犹大，而不去巴比伦，什么也不能动摇他的决心(耶利米书 42—43)。他认为自己的同胞已经受尽了苦难，上帝很快就会扭转他们的命运。但为此，他们必须留在自己的故土，若是远走他乡，他们可能会忘记自己祖先的神。以色列民在哪里失去了自己的真信仰，就必须在哪里把它找回来。尽管耶利米有如此坚定的信念，他最后还是被强行裹挟着去了埃及，并在那里度过了自己的余生。在那些把他硬拉到埃及的人看来，他们那样做

是对的，因为后来巴比伦的确又返回到犹大，公元前 582 年他们又掳走一批犹大人，很可能是为报复基大利被杀而采取的行动（耶利米书 52:30）。

对于此后 40 年间犹大的社会状况，我们知之甚少，惟一知道的是，面对眼前发生的一切，百姓深深感到幻灭。想到他们曾经怀有何等高的期望，这种幻灭不难想见。他们曾以为耶路撒冷固若金汤，绝不可能败在外敌手下，她是上帝之城，又有上帝与大卫家的圣约做保障。面对严酷的现实，他们一定以为犹大的辉煌民族遗产差不多已不复存在了。

并不是每个人都能接受，以色列的民族信仰可以解释这场悲剧的观点。有些人则完全放弃了自己的信仰，之所以如此，是因为这些人把眼前的悲惨事实，看成是以色列的神与巴比伦诸神作战的结果，这样看，当时显然是巴比伦诸神得了胜。另一些人觉得，那些自称以耶和华的名义发表言论的先知一直在误导他们。将耶利米掳到埃及的人就认为，巴比伦的入侵是耶利米等人的错，因为这些先知劝他们不要拜迦南诸神。持有这种想法的人推想，迦南诸神多少个世纪以来一直拥有迦南地，当人们不再拜它们的时候，哪里能幸免灾祸呢？在这些人看来，复兴惟有再热心回到巴力崇拜上去："我们……要向天后烧香、浇奠祭，按着我们与我们的列祖、君王、首领，在犹大的城邑中和耶路撒冷的街市上，素常所行的一样。因为那时我们吃饱饭，享福乐，并不见灾祸。自从我们停止向天后烧香……我们倒缺乏一切，又因刀剑、饥荒灭绝"（耶利米书 44:17—18）。

当然，耶利米强烈反对这样的看法，他再次争辩说，事实恰好相反：本来就是由于犹大在崇拜上出了问题，才招致了灾祸，如果让问题变本加厉，就永远不能解决问题（耶利米书 44:23）。那么，百姓究竟该听谁的呢？这是犹太社会重建过程中首当其冲的问题。最后，还是耶利米的见解占了上风，原因是，他对以色列历史的解释，正是旧约的叙述所要体现的观点。顺服、忠诚于以色列自己的真神上帝则昌盛，这是申命历史诸卷的成书原则。几乎可以肯定，申命历史经改编过的版本，就是在巴比伦入侵后不久在犹大发表的。此前在以色列文化的急剧变化中，以色列民曾数次回首自己的过往经历，以重

新定义自己民族的特性，这看来就是希伯来圣经的历史叙述初次汇集成书的背景。这时，人们要重整破碎了的生活，自然更要再次反思历史，为的是发现自己在哪里出了差错，以免重蹈覆辙。

在巴比伦河边

关于巴比伦流亡者生活的资料，比留在犹大本土的人们的要丰富得多。被掳巴比伦的人看来多在巴比伦和亚述边境地带定居下来，这可能是官方政策之一，目的是让流亡者重建因两个大国间多次战乱而荒芜的聚居地。一些犹太定居点的名字，如提勒亚毕（意为“大水泛滥中的山丘”，以西结书 3:15）、特哈萨和特米拉（分别意为“有破碎陶器的山丘”和“盐丘”，以斯拉记 2:59），显然说明了这一点。亚述人曾经强迫撒玛利亚的被掳者与其他民族混居，而巴比伦则不然，他们允许流亡者保持自己的民族特征，有自己的社区生活。被掳的犹太人因而享有更多的保留自己社会、宗教风俗的自由。约雅斤在巴比伦无疑有利于犹太社区精神的建立。约雅斤是公元前597 年犹太人首次被掳时，从耶路撒冷流放到这里的，由于他是最后一位名副其实的大卫王室成员，流亡者便当然地把他当作自己民族忠诚的对象。他的地位究竟如何，没有十分确切的资料表明。根据列王纪下 25:27—30 的说法，尼布甲尼撒的继位者以未米罗达从监狱里释放了约雅斤，并且在巴比伦宫廷里给了他一个显要的职位，那是公元前 561 年的事，但在此之前，巴比伦的编年史上也把约雅斤记载为“犹大王”。如此看来，他受的监禁或许不过是名义上的软禁而已。约雅斤在巴比伦，对犹大流亡者来说一定事关重大，因为他们以他的名字作流亡的年号，他的儿子、孙子在后来相当长的一段时期内，继续在犹太人的事务中发挥着重要的作用（历代志上 3:17—24；以斯拉记 1:8；2:2；以西结书 1:2）。但约雅斤在当时只是名义上的头领，而不是任何意义上的统治者，而犹太人社区的组织者是各长老团体（以西结书 14:1—11；20:1）。

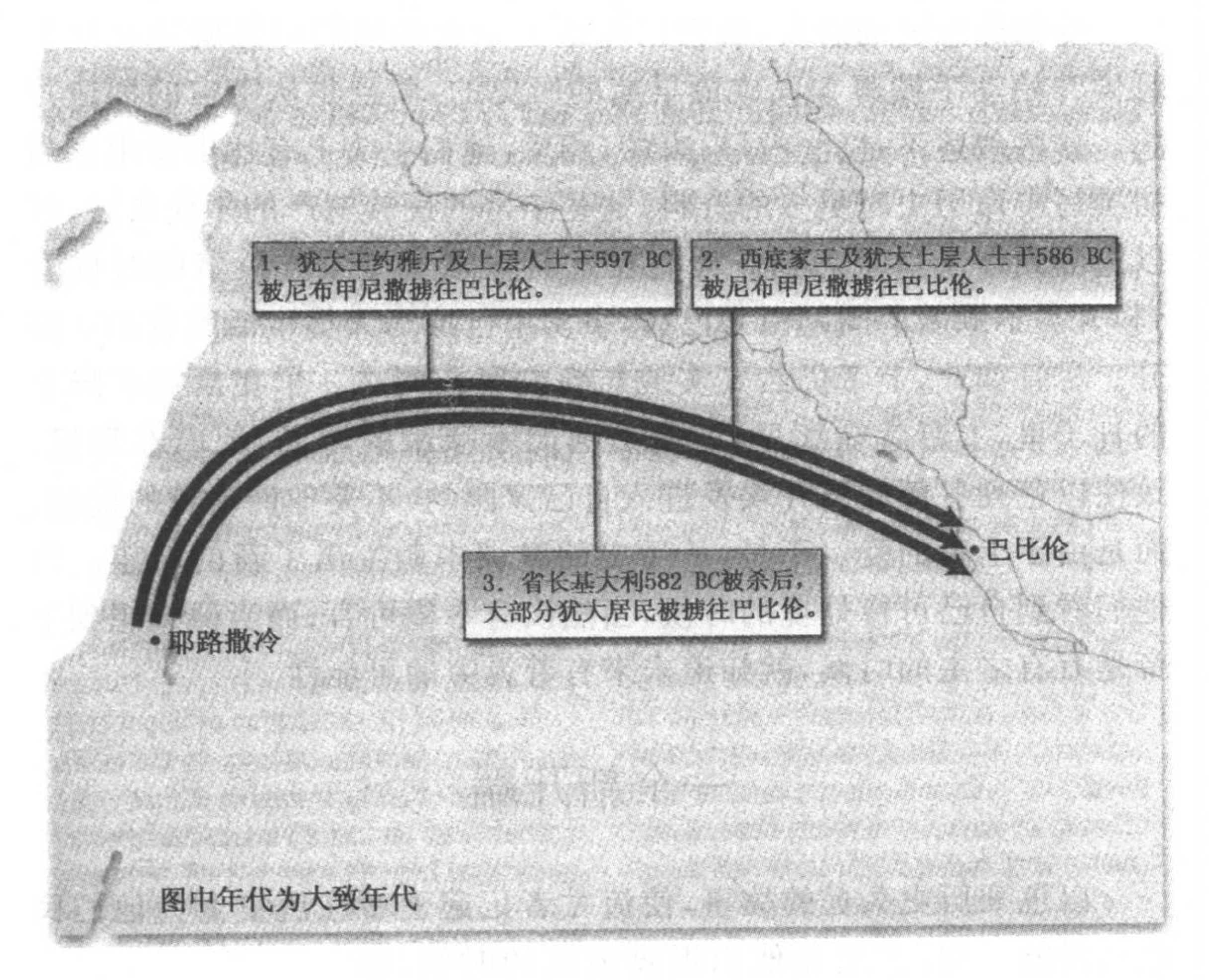
从整体上讲，被掳到巴比伦的犹太人在巴比伦过得相当舒适，甚至可以说挺富足。耶利米曾写信劝慰那些吵嚷着要回犹大的人，充分表现出这一点。他说：“你们要盖造房屋住在其中，栽种田园吃其

中所产的。娶妻生儿女，为你们的儿子娶妻，使你们的女儿嫁人，生儿养女……我所使你们被掳到的那城，你们要为那城求平安，为那城祷告耶和华”(耶利米书 29:5—7)。至于稍后一段时期的事，有慕拉述家族经营的犹太公司在尼普尔商务活动的详细记录可供参考。旧约本身也表明，没过多久，这些流亡者在经济上就富足起来(以斯拉记 1:6;2:68—69)。他们接受了巴比伦人的语言(亚兰语)作自己的语言，并很快就在用反映巴比伦风俗的名字为子女命名了。尽管他们在生计上有保障，但并不总是觉得舒心。不管巴比伦的生活有多么安逸，它终究不是自己的祖国。失望与被离弃的感觉就像若干世纪之前这个民族在埃及为奴时一样，在犹太人的心灵中留下了深刻印记，并从此再也不能从他们的民族意识中抹掉：

> 我们曾在巴比伦的河边坐下，
> 一追想锡安就哭了。
> 我们把琴挂在那里的柳树上。
> 因为在那里，掳掠我们的要我们唱歌；
> 抢夺我们的要我们作乐，说：
> “给我们唱一首锡安歌吧！”
> 我们怎能在外邦唱耶和华的歌呢？
> 耶路撒冷啊，我若忘记你，
> 情愿我的右手忘记技巧。
> 我若不记念你，
> 若不看耶路撒冷过于我所最喜乐的，
> 情愿我的舌头贴于上膛。(诗篇 137:1—6)

就当时的国际公义标准而言，巴比伦人尚属比较仁义的。可是流亡者们仍旧不免仇视他们，上述诗篇里有对犹太人痛苦的表达，结尾处则表现出圣经里少有的仇恨情绪：“将要被灭的巴比伦城啊，报复你像你待我们的，那人便为有福。拿你的婴孩摔在磐石上的，那人便为有福”(诗篇 137:8—9)。先知以西结书也描绘了悲凉的图景。他本人也是流亡者中的一个，因此他知道，自己同胞的一切信仰活力已被这可怕的经历消耗殆尽。以西结说，这平原遍满骸骨，没有丝毫

生命气息(以西结书 37)。对于现状他们无可奈何,新生活的惟一指望就在于,上帝或许还会在他们中间采取新的行动。



从犹大被掳巴比伦

对当时的情势有此观感的不止以西结一人,这是流亡巴比伦期间犹太人的普遍看法。犹太领导层这时开始回顾历史,以重估民族的现状。我们已经谈到,申命历史是如何在这一时期、由于同一原因在犹大地出现的。但是,申命历史所强调的人的顺服和上帝的祝福之间密切相关,这很容易使人产生错觉,即流亡者的厄运是他们本人造成的。先知阿摩司、何西阿,甚至耶利米的信息,都能被错解为用善行可以换取上帝对以色列的祝福。但是在以色列历史之初,这种道德误解只是故事的一方面。先知们要求百姓遵守上帝的律法,是基于上帝的爱,从亚伯拉罕和撒拉被呼召或出埃及这些事上看,这爱不是人能够争得的,而是上帝的恩慈。先知们从而正确地指出,以色列民在宗教上的问题出在迦南文化上。当他们再次回首更早期历史

的时候，看到那时的时世也不是十全十美。这在流亡者们苦苦思索民族灾难的缘由的过程中，是很好的一课。

受如此想法的启发，流亡巴比伦的宗教领袖们可能就是在这个时候开始动手撰写本民族最早期的历史的，而且是从宇宙的创造写起。这些叙述不是凭空写出来的，相反，他们手头上有比申命史家当初撰写申命历史时更多的资料，这些丰富的民族遗产的年代久远，可以追溯到许多世纪之前。他们在重新叙述这些家族故事的时候看到，人类不顺服的问题由来已久，事实上已成为人类生活固有的一部分。尽管如此，上帝仍然真实地与他们民族同在。早在最初旷野上的日子里，上帝就在那里，即使是他们不顺服的时候，依旧在那里。致使以色列各部族离开埃及进入自己家园的，不是他们本身的优越，而是由于上帝的爱。于是，从历史的教训中萌生出了新的希望。当他们看到自己可怜处境的时候，当然没有希望可言；而当他们想到上帝是万有之主的时候，就知道未来有着无穷的可能性。

一个新开端

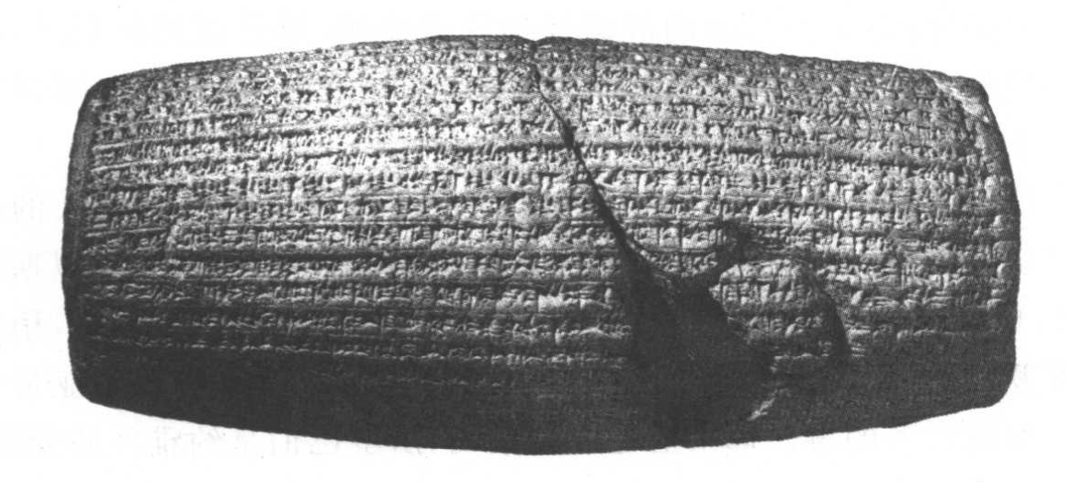
以色列历史久远的故事，使流亡者记起上帝在历史上为他们民族所做的一切，甚至在他们沮丧消沉的时候，耶和华的慈爱也从没有让他们失望过，因此他们可以肯定，上帝如今也绝不会撇弃他们。时隔不久，巴比伦的政局开始动荡起来，犹太人把这看作是上帝在采取行动。



流亡时期，巴比伦帝国经历了一次衰败。浮雕中的拿波尼度王弃国教，拜太阳神，不惜旷费时日在沙漠中修炼。

公元前562年尼布甲尼撒去世之后，接续他的几个统治者都表现得软弱无能。只有拿波尼度统治时间略长（公元前556—前539年），但由于他废止了对传统神祇玛杜克的崇拜而不得民心，后引退到阿拉伯沙漠上的提玛去了，由他的儿子伯沙撒经管都城里的事务。这是巴比伦历史上十分不稳定的一个时期，流亡者的生活由此变得更艰难，犹太文学中对他们所遭受的恶待有

着许多记载，这些迫害几乎是来自官方。希伯来圣经中但以理书1—6章的故事显示出，但以理和他的同伴在这一时期遭到了非人的待遇，希腊文译本中以斯帖记和但以理书的补编，以及犹滴传和多比传，都有同类的描写。犹太人在巴比伦受苦的日子并不长，因为到这时，巴比伦的能量已耗尽。当南方波斯的一位新王兴起的时候，占据巴比伦全境对他来说只是时间的问题了，他就是玛代波斯的居鲁士王。公元前539年，巴比伦的民众事实上是在拥居鲁士为王，他未动干戈就占领了古城巴比伦。



这方居鲁士柱碑道出，波斯统治者不战而胜巴比伦后，推行改革的细节。在以赛亚的预言里，居鲁士是耶和华为以色列流亡者回归所预备的代理人。

接着，居鲁士着手恢复巴比伦的社会生活，被拿波尼度废弃的庙宇重新修葺，居鲁士本人公开参加对玛杜克的崇拜。居鲁士与其前任以及犹太人打过交道的所有古代统治者的想法都不同，他最开明，也最人道。他不把政治看成是不同民族的宗教间的武装争斗，而是认为各民族有权根据自己的意愿去崇拜任何神。不仅如此，他给予公民选择居住地的权利，一改主导美索不达米亚多少世纪的政策，他决心使自己的政策行之有效。在他接管的国家里有许许多多民族的群体，他们都是被迫离乡背井，被安置到巴比伦来生活的。居鲁士不仅鼓励这些流亡者回归故里，而且为他们回乡提供经济援助。居鲁士柱碑上对此有详细的记载，以斯拉记还记录了居鲁士发布的官方文件的原文，这是专门处理犹太被掳者问题的文件。

重归耶路撒冷

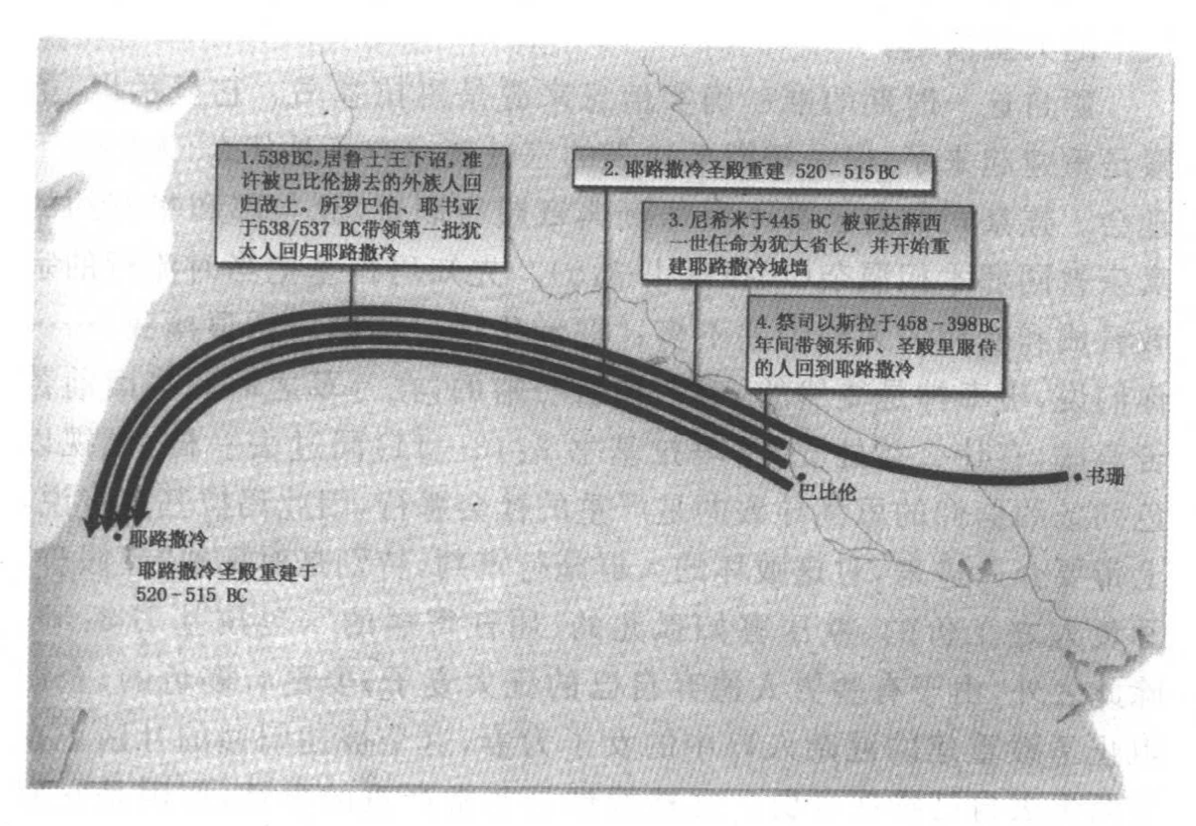
居鲁士在他统治之初就下了诏书，允许犹太人在耶路撒冷重建圣殿，但流亡巴比伦的犹太人并不急于回到犹大去。事实上，约瑟夫（当然他的写作日期是在几个世纪之后）记载说，当犹太人终于获准回故乡的时候，他们已经不想离开在那里建立起来的舒适的生活了（《犹太古史》11.1.3）。如何使被掳者回归家园的政策得以实施，对于波斯统治者来说反而显得更重要。推行这一政策固然不是没有人道主义的原因，但在帝国的战略要地住着忠诚、感恩戴德的臣民，其好处他们也断非不知晓。由于巴勒斯坦与埃及接壤，因此在那里重建一个友邦显得尤其有必要。

设巴萨被立为犹大省长。设巴萨是彻头彻尾的巴比伦人的名字，但这并不能说明他不是犹太人。除去为圣殿立地基之外（以斯拉记 5:16），其他地方都没有关于他的记载。我们知道更多的是，稍后由所罗巴伯（又一个巴比伦名字，但他是犹太人无疑）和耶书亚带领的一群流亡者的事。耶书亚是一位祭司，所罗巴伯是约雅斤的嫡孙，而约雅斤是大卫王室最后一位坐过王位的王。所罗巴伯还获封波斯的官职，继任设巴萨作犹大总督。波斯人任用一犹太人前王室后代是有其用意的，为的是说服更多的犹太人回归故土。这对所罗巴伯来说当然是求之不得的。在波斯人帮助之下，一个崭新的犹太人国家可以从往事的死灰中复燃。过去的王国已风貌全非，惟一能够把回来定居的人与前辈联系在一起的就是对上帝的信仰。在流亡期间，这一信仰的中心内容成为一种习俗，如割礼、守安息日、祈祷，还有读摩西五经。而如今不同了，圣殿可以重建起来，因此将圣殿修葺一新成为所罗巴伯的首要任务。

在圣殿被尼布甲尼撒焚毁之后的日子里，它的遗址看来一直是人们崇拜的场所。甚至在巴比伦人侵刚过后，耶利米书 41:4—5 就提到，崇拜的人源源不断地从原来的北国以色列到圣殿所在地朝圣。他们和留在犹大的人一直在那里崇拜，看来是没有疑问的了。有证据表明，巴比伦人还曾把犹大的领土正式交由原北国以色列的人管辖。不管怎样，这些人此时当然表示愿意帮助所罗巴伯，但被后者断

然拒绝了。对所罗巴伯来说，他们不是真正的犹太人，他们或许觉得自己在纪念上帝与以色列的圣约，但他们没有经历过流亡巴比伦，因此不能视为以色列各古老支派名副其实的后裔。这些人的种族已不纯正(已与外邦混血)，因此他们对耶和华的敬拜也受到了怀疑。

撒玛利亚人及其在犹大的伙伴意识到，从巴比伦回归的人一心要建立犹太人自己的国家，而一直留在那里的人在其中无分。参与合作的表示既然遭到拒绝，他们就开始和回归流亡者的计划对着干。他们声称在这个西部王国里有人在从事非法活动，要求波斯官员管一管，这使圣殿重建的工作拖延了差不多10年的时间。当时在波斯作王的是大流士一世，但居鲁士王当初的应承仍有效，所以大流士允许重建继续进行(以斯拉记6)。重建起来的圣殿其风采远逊于所罗门的圣殿，然而新殿的竣工对于四面楚歌的犹太社区来说，仍不失为一个里程碑(以斯拉记3:12)。



流亡者回归

惶惑与失望

新殿大约在公元前515年完工，它至少使以色列民有了新的寄

托,他们欢天喜地、满怀期冀地前去崇拜,心里相信应许中的新时代来临在即。而现实生活呈现的却是另外一种局面。我们不能确切地知道公元前515年至公元前444年间犹大的生活实况,但没有理由认为那里的形势有多少好转,不管在宗教上还是经济上都不例外。一些先知的信息反映出了当时的生活现状。俄巴底亚书用简短的诗歌形式,哀痛犹大民族遭难、以东从中获利的现实,同时也安慰犹太人说,好日子不久就会来临。约珥书可能也与这一时期有关,该书卷的直接由头是一场蝗灾,灾害导致了大饥馑。约珥安慰自己的听众说,困难只是暂时的,他们渴望已久的新时代不久就要开始。以赛亚书的最后一部分(以赛亚书56—66)表现出同样的令人沮丧的图景,有人因此把这部分看作是另一位先知("第三位以赛亚")的作品。很可能这些信息都来自巴比伦的以赛亚的追随者,原因是他们的观点同以赛亚的理想主义十分相近,所不同的是他们反映出的是后来年代中的失望情绪。

源自这一时期的惟一确实信息来源是玛拉基书。它显示出,圣殿是重建起来了,但是圣殿要代表的宗教现实究竟是什么,人们并不理会。连祭司们自己都不照律例典章履行职责,让与耶和华有约的真宗教同邪术相混杂(玛拉基书3:5)。先知玛拉基把当时流行的宗教看成和变相的无神论差不多:"耶和华说:'你们用话顶撞我'……你们说,事奉神是徒然的,遵守神所吩咐的,在万军之耶和华面前苦苦斋戒,有什么益处呢?"(玛拉基书3:13—14)同过去一样,无视以色列圣约信仰的思潮导致的是严重的社会恶行,因此玛拉基宣告说,上帝要介入进来,对这败坏的人群施行审判,特别是对那些"起假誓、亏负人之工价的、欺压寡妇孤儿的、屈枉寄居的"(玛拉基书3:5)。除此之外,由于有些男人遗弃自己的犹太妻子,娶更有姿色的、企图阻止圣殿重建的混杂人口中的女子为妻,这个被掳归回的社区正在逐渐失去自己特殊身份。这被看作是非常严重的事情,原因是它威胁着脆弱的犹太社区作为一个独特民族实体的存在。因此,玛拉基确信上帝迟早要对付这些恶行(玛拉基书4)。

重申圣约

未几，人们就行动起来，推行改革并重建犹太社区在耶路撒冷的生活。这些行动是通过尼希米和以斯拉而展开的。关于这两个人物归回的年代尚有争议，本章另有专文阐明争议各方的观点。但毋庸置疑的是，尼希米负责的是政治体制的重组，而以斯拉关注的是更直接与宗教有关的事务。

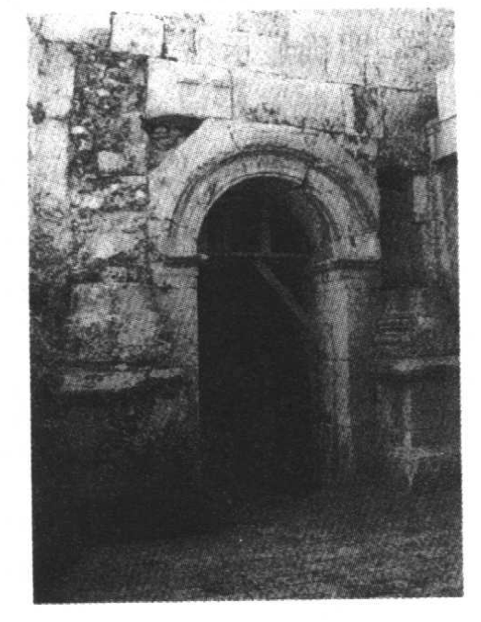
重修城墙

尼希米虽然在波斯王朝获得了要职，但他毕竟是犹太人。当他听说自己的同胞在犹大和耶路撒冷的艰难处境之后，就请求当时的波斯王亚达薛西一世，让他回乡从事犹大社区的重建。于是在公元前 445 年，尼希米被任命为犹大省长(尼希米记 1—2)。从约 100 年前设巴萨的年代算起，尼希米前面可能有过不少任的省长了，虽然我们没有掌握关于他们本人或他们工作的资料，但尼希米记中有对他们活动的简略报道，表明他们更关心的是自己的安逸，而不是百姓的福利(尼希米记 5:15)。犹太上层以及撒玛利亚民众对尼希米上任的反应明确显示出，他的各前任不具备尼希米那样的决心和宗教理想。

波斯王给尼希米的特别使命是重建耶路撒冷城。可当他到了耶路撒冷的时候，发现大多数犹太人都安于现状。从社会角度看，他们证明了自己是模范移民，几乎完全融入了巴勒斯坦社会。他们与撒玛利亚建立了密切的贸易往来，双方都从贸易中得到了好处，同时这种往来还导致了双方在其他领域的广泛合作。当然，撒玛利亚人不完全是外邦人，他们的祖先也可以追溯到最初的以色列各支派。惟一的区别在于，从巴比伦归回的犹太人认为自己的人种纯正，而那里其他的人在过去的几代中已与外邦人血统混杂。尽管如此，他们崇拜的与被掳归回者所崇拜的是同一位神，甚至两个反对尼希米最激烈的撒玛利亚人参巴拉和多比雅，也认为自己信的与犹太人是同一个宗教。

尼希米不能容忍这一切，在他看来，犹太人与其他人融合只能意

味着一件事:那就是失去犹太人的独特身份。他认为犹太人放弃了他们从巴比伦回归时的初衷,同时他也看到,社区里的富有阶层在盘剥穷苦人,这更使他决心改变现状。于是他诘难犹太上层的道德标准,不过他也明白,只要撒玛利亚和耶路撒冷之间依旧畅行无阻,情况就很难有所改变。犹太社区要想保持自己的种族纯正,就必须建立以耶路撒冷城为中心的政治身份。别的不说,这意味着耶路撒冷必须要用城墙加以防卫,城墙不仅能提醒参巴拉和多比雅等人,耶路撒冷不属于他们,同时也能使犹太人以自己的城市为荣。无怪乎参巴拉和多比雅要极力反对这一计划了。他们在尼希米到来之前很有可能在耶路撒冷享有某种司法权,再者,他们同新兴社区的头面人物友善往来,所以被一个外来人排除在耶路撒冷之外,他们感到愤愤不平。不管怎样,尼希米还是从耶路撒冷周围召集起大群犹太人,着手修筑城墙,他们一半人施工,另一半人负责守护建好的城墙。筑城的速度惊人,经过短短的 52 天,城墙便竣工了(尼希米记 6)。城墙所围括的面积没有公元前 586 年以先那样大,但它的竣工极大地鼓舞了耶城居民的士气。自尼布甲尼撒拆毁他们的耶路撒冷城以后,他们终于有了属于自己的天地,这也是一个建立他们独特的民族、宗教身份的新契机。



耶路撒冷城墙的重建不但为城市提供了安全保障,且给居民以身份感。

尼希米在犹大任省长约 12 年之后,回到波斯首府苏珊城,向亚达薛西禀报犹大事宜(尼希米记 13:6)。他一定觉得自己的工作很有进展,可是当他返回犹大的时候,发现情况不像自己以为的那样有很大改变。在他离开的时候,一些被认为种族不纯的人住进了耶路撒冷城,而且人们也没有认真守安息日。不仅如此,圣殿里的崇拜也没有严格按照尼希米要求的进行,有些祭司因为生计没有保障,只得离开圣职去务农。同时,大祭司以利亚实还把圣殿里的一套房屋给尼希米深恶痛绝的多比雅住。这还不

算，不少犹太人还在和外族人通婚，其中大祭司自己的孙子，竟娶参巴拉的女儿为妻(尼希米记 13:4—31)。

传承律法

尼希米决心改变所有这一切。然而，向耶路撒冷人提出意义最深远的挑战的，却是一位名叫以斯拉的犹太祭司。他也是波斯帝国的官员，奉命到耶路撒冷重整那里的宗教事务。随他归回的是又一批被掳巴比伦的犹太人，他们还带回了数量可观的财物，供耶路撒冷圣殿使用(以斯拉记 7:1—26)。他们带回的还不止是这些，以斯拉是"通达天上神律法大德的文士"(以斯拉记 7:12)，他对律法的解释，对耶路撒冷的整个生活方式和社区的民族认同感都产生了深刻而长远的影响。

旧约里没有十分清楚地说明这里指的律法是什么，不过有理由认为，它在实质上同我们如今所说的摩西五经相一致。流亡者们未能在巴比伦建立起自己的圣殿，他们知道这类事情是被禁止的。也就是说，传统式的崇拜在绝大多数情况下没能继续下去，但为了将自己同其他族群加以区分，他们十分注重守安息日、守独特的饮食规则和割礼等，所有这些都是律法的规定。流亡者们对律法明显比留在犹大的人了解得更多，他们自己不能读律法倒也不奇怪，因为律法是用希伯来文写成，而他们说的是波斯的官方语言——亚兰语。以斯拉一边向他们宣读律法，一些祭司(利未人)一边"讲明意思，使百姓明白所念的"(尼希米记 8:8)。利未人这种对律法的意译，后来成为被称作"塔尔古"(Targum)的许多类似翻译的前驱。起初"塔尔古"只是口头翻译，渐渐地，翻译的措辞趋于固定，于是"塔尔古"的含义就变成了亚兰文版的旧约。留在犹大的人们对律法的无知程度更甚，看来他们对律法的要求十分陌生，所以当他们亲耳听到律法的时候，深深为之感动，决心行动起来恢复律法中提到的宗教节日(尼希米记 8:9—18)。然而，以斯拉一心要对付的却是其他一些在他看来有问题的事情，尤其是犹太人同他族通婚的问题。他比尼希米有外交风度，但更不讲人情，他迫使犹太人同意与有外族血统的配偶离婚。今天读者很可能觉得以斯拉这样做太不宽容、太教条了，让有些

人得以利用圣经的这些部分，为种族清洗行为作辩护。这里的确有很多事情值得探讨，在后面的章节里我们将会回到这个话题上来。以斯拉对这类问题的看法在当时的历史背景之下并不算太不合情理，许多古希腊、罗马的婚姻条例甚至不许人们与自己阶级以外的人通婚，更不用说不同民族的人了。

不管历史后来对以斯拉的态度如何评判，若没有他当时的努力，犹大的群体很可能就不能作为一个独特的民族存在下来。同样肯定的是，犹太人为他们民族的生存付出了很大的代价。因为从某种深刻的层面上讲，强调种族纯正并坚持一丝不苟地遵守律例典章，虽是真信仰的关键，但也很容易变成耶稣多次谴责的那种自义、僵化的律法主义和假冒为善（马太福音 23:1—36），使徒保罗后来认为，这种对真信仰的歪曲，与上帝与古以色列人之间建立圣约关系的宗旨是背道而驰的。



耶利米哀歌

耶利米哀歌以其悲怆的基调反应出了以色列民对民族大悲剧的感受之深。书卷由五首悲歌组成，前四首是按照希伯来文字母表的顺序排列的字母诗。这在旧约里是鲜见的文学手法，或许它的目的是为了便于记忆，但更有可能与诗歌中深含的信息有关。它们基本上是由葬礼上凭吊逝者的哀歌改编而来的，其文学形式（用字母表上的所有字母排列章节）的立意更可能是为反映犹大惨剧的全面、彻底性，使民众陷于情感与道德上的错乱。

百姓们不得不承认，耶利米等先知一直在警示的，如今都变成了事实：眼下发生在耶路撒冷的浩劫是上帝降下的灾祸，都是他们自己的悖逆、背信弃义带来的。作者一边哀号："有像这临到我的痛苦没有？就是耶和华在他发烈怒的日子使我所受的苦"(1:12)；一边又承

认,“耶和华是公义的！他这样待我,是因我违背他的命令”(1:18)。这第一首哀歌所指的,很可能是公元前597年耶路撒冷被攻陷时的局面,十年之后,耶城被彻底拆毁。整部书卷使人感受到笼罩着耶路撒冷的是何等的伤痛,曾几何时,耶利米书还在形象地描写人们怎样目空一切、尽享荣华。假先知们当时反对耶利米关于耶路撒冷遭毁灭的警告,如今他们的说教才露出了真相:“你的先知为你见虚假和愚昧的异象,并没有显露你的罪孽”(2:14)。

书卷也清楚地反映出,犹大人曾轻信自己的都城及其机构是神圣而牢不可破的:“地上的君王和世上的居民,都不信敌人和仇敌能进耶路撒冷的城门。这都因它先知的罪恶和祭司的罪孽,他们在城中流了义人的血。他们在街上如瞎子乱走,又被血玷污,以致人不能摸他们的衣服”(4:12—14)。大难来临之前,耶利米就看到了这一切,而如今,那些当初反对耶利米的人也被迫承认他的预言是真的。当他们意识到自己铸成了大错,而这错误又意味着什么的时候,难免陷入了深深的绝望和痛苦之中。

尽管在这梦想破灭的时刻,这个曾经骄傲之民族的余民仍感到自己有盼望:“耶和华啊！求你记念我如茵陈和苦胆的困苦窘迫。我心想念这些,就在里面忧闷。我想起这事,心里就有指望。我们不至消灭,是出于耶和华诸般的慈爱,是因他的怜悯不至断绝。每早晨这都是新的。你的诚实极其广大！我心里说:‘耶和华是我的份’;因此,我要仰望他。凡等候耶和华、心里寻求他的,耶和华必施恩给他。人仰望耶和华,静默等候他的救恩,这原是好的”(3:19—26)。这本身并不能使人所受的苦楚少一些,不过它给了以色列民祈求再生的信心,这祈祷成为第五首也是最后一首哀歌的主题:“耶和华啊！求你使我们向你回转,我们便得回转;求你复新我们的日子,像古时一样”(5:21)。

作者和写作年代

在希伯来圣经里,哀歌是无名氏的作品。但在其他传统中,尤其是在基督教里,哀歌的作者被说成是耶利米,其主要理由来自历代志下35:25。这节经文说:“耶利米为约西亚作哀歌……这哀歌载在哀

歌书上。”然而，哀歌书卷与耶利米早时的生活毫无关联。事实上，这些哀歌如果理解为起初反对耶利米立场的人所作，似乎更合理，因为哀歌反映出的政治观点在很多方面更符合耶利米的对立面的，而不是耶利米本身的观点，比如，作品对巴比伦强烈的敌对态度（1：21—22；3：59—66），还有作者暗示自己曾经寄希望于埃及的帮助（4：17）等。而仰赖埃及是耶利米一贯反对的做法（耶利米书 37：5—10）。同时，也很难想像耶利米会把西底家当作“耶和华的受膏者，好比我们鼻中的气……我们必在他荫下，在列国中存活”（4：20）。在耶利米眼中，西底家是“坏无花果”之一（耶利米书 24：8—10）。

尽管如此，哀歌书卷是对耶利米信息的辩白，显示出甚至过去曾激烈地反对他的人，也不得不在上帝的审判面前承认自己的罪过。从这五首哀歌的内容看来，它们是在犹大本土写成的，时间是在前 586 年耶路撒冷刚刚沦陷之后，又在公元前 539 年巴比伦帝国灭亡之前。

以西结书

以西结的先知生涯大约与耶利米同期。他们都生在祭司家庭，不过以西结对自己家庭背景的意识比耶利米强得多。他对耶路撒冷圣殿的关注也比耶利米强得多。以西结是公元前 597 年第一批被掳往巴比伦的人中的一个，他的信息详细标明了年代，都是在公元前 593 至公元前 571 年间发布的。

以西结书清楚地划分为四部分：

- 在耶路撒冷被毁之前对耶城人的信息（1：1—24：27）
- 针对列国的预言（25：1—32：32）
- 在巴比伦传讲的信息，多与被掳者归回有关（33：1—39：29）
- 从祭司的角度谈未来重建犹太国家的蓝图（40：1—48：35）

书卷及其信息不像它在文学结构上那样分明，事实上它的内容十分多样化，很容易使人想像它不是一个人的作品。有时作者是一位能看到奇异异象的先知，他能看到长着翅膀的动物、满是眼睛的轮

子这类奇景(以西结书 1:4—28);有时他又是一位像耶利米一样的先知,宣告败坏的耶路撒冷将大难临头,又再次强调上帝与以色列的亲密关系(15:1—8;20:1—49);有时,他是一位向列国传讲信息的先知,表现出对错综复杂的国际政治的广博知识(25:1—32:32);还有时,像是一位祭司,他能精细地规划出新圣殿的运作方式,其礼仪比以往还要严格(40:1—48:35)。正因如此,有些学者认为以西结书是由几个人的作品合编而成的。远在公元一世纪,犹太史学家约瑟夫就提到过以西结的“两卷书”(《犹太古史》10.5.1)。平衡这些可能性的结果则是,所有这些信息都出自一个复杂而具有多面性的人。

公元前 593 年,以西结在巴比伦受上帝呼召,成为一名先知。他看到异象,见有闪烁着火光的云从北方刮来,云中有四个长着翅膀的动物拉着一辆马车,这些动物和许多巴比伦雕塑或碑文里描述的很相似(1:4—28)。车上有一宝座,上面坐着的是耶和华,以色列的神。在异象里,耶和华让他吃进一卷书卷,里面全是他要去传讲的信息,是“哀号、叹息、悲痛的话”(2:10)。

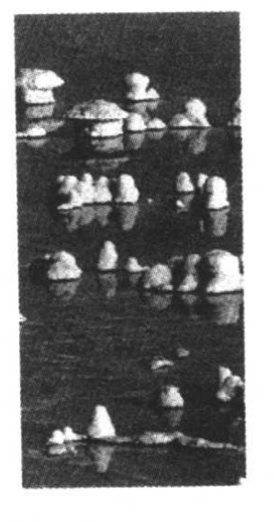
这些信息都包括在以西结书的头一部分之中,是上帝要向在西底家黑暗统治下的耶路撒冷人讲的话。以西结十分逼真地描述了耶路撒冷社会在道德、信仰上的沉沦,让人很难相信他当时不在耶路撒冷,而身在巴比伦。也的确有些学者认为,以西结当时一定去过犹大。不过事实更像是,他当时有过某种超自然的经历,最有可能的是观星象或魂飞物外的经历。比起其他大先知来,他的经历更接近于以色列前期历史中提到的宗教狂喜者的经历。很明显的是,在这些超自然经历和最初的异象过后,他精神恍惚地整整坐了一个星期之久(3:15)。根据这些说法,他对犹大情形的描述很可能来自这类经验,而不是实地观察的结果。同时,以西结也不是一个没有理性的先知,他的信息与耶利米的相差无几:耶路撒冷在不久的将来要遭毁灭,百姓要被掳往列国他乡。他看不到马上回归的希望,但暗示说流亡的生活不超过四十年(4:6)。

以西结虽然宣告了大劫难会来临,他对被掳巴比伦的人谈论公元前 586 年之后的事情时,态度却是积极的。他毫不含糊地告诉百姓,民族的劫难是他们自己一手造成的;同时他又满有信心地认为,

以色列民族的命运不掌握在他们自己手里。最初，是上帝出于慈爱使他们成为一个民族，同一伟大权柄也将医治他们的创伤，还能赐给他们悔改和重新开始的能力："我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面。又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。我必将我的灵，放在你们里面，使你们顺从我的律例，谨守遵行我的典章。你们必住在我所赐给你们列祖之地。你们要作我的子民，我要作你们的神"(36:26—28)。上帝亲自眷顾自己的子民，就像一个好牧人放牧自己的羊群一样，哪怕他们四散到天涯海角，他也要把他们招聚回来，并领他们进入新的生活："我必从万民中领出他们，从各国内聚集他们，引导他们归回故土……我必亲自作我羊的牧人，使他们得以躺卧"(34:13、15)。

以西结的信息中有两个突出的要点值得我们特别注意：

■ 他预见到，以色列王国要在一位大卫后代的带领下复兴，在以西结笔下，这复兴超出了字面上"复国"的含义。早一些的先知们盼望着更美好的事发生，但他们基本上相信，至少在道理上，一个新的、更好的时代应随复辟了的耶路撒冷王朝而来。新的王将履行上帝的旨意，不像前面的诸王那样，感觉顺服上帝的旨意那样困难。而以西结的看法不同，他的意思是说，一个神与人完全和谐相处的黄金时代，不可能靠世上的君王成就，它一定是上帝亲自行动的直接结果。这种想法后来导致了一种新的犹太宗教文学形式的产生，即所谓"启示文学"。在以西结书第38—39章，我们可以看到这种文学形式的初始痕迹。这位先知描写道，犹大的仇敌们如何在神秘王歌革的带领下攻击巴勒斯坦，最后被暴雨般降下的火与硫磺杀灭。这事发生之后，流亡的犹太人将在自己的故土复兴，上帝的灵将浇灌他们。以西结描述有生命之水从耶路撒冷重建的圣殿中流出，直流到死海，变



在死海高盐分的海水中，任何生物都不能生存。先知以西结在异象中看到，有一条河从耶路撒冷新圣殿流入死海。河水流入海之际，海水变甜，滋生出各种动植物。

犹大旷野为沃土的时候，也用了同样夸张的语言(47:1—12)。

■ 以西结的信息中还有重建耶路撒冷圣殿的详细规划(40:1—48:35)。他不仅描写了建筑本身，还定下了规范崇拜活动的规则。有些学者把这些规则看作是僵化的律法主义之开端，他们认为律法主义在被掳时期就已经在酝酿之中。这些学者认为，其他同期的先知对犹太人也有同样的影响，他们对宗教礼仪的重视，往往与“真正伟大”的先知阿摩司和何西阿的信念相左。阿摩司和何西阿宣称，遵行上帝的旨意不能靠宗教仪式，而应该体现在日常行为上。然而，把崇拜与生活截然分开，是对以西结信息的错解，结果是误解以色列崇拜的重要特征。以西结强调的不是宗教礼仪本身，他知道，以色列信仰的复兴不是流亡者靠自己能够实现的。即便是在刚刚出埃及的时候，遵行上帝圣约的律法也不那么容易。违犯律例典章和悖逆行为，当时也是日趋严重的现实。使以色列人成为一个伟大民族的，不是各支派的高明，而是由于上帝始终与他们同在。从最起初的日子开始，上帝的同在就是靠有组织的崇拜来体现的，不管是在旷野上简朴的帐幕里，还是在耶路撒冷辉煌的圣殿中。礼仪没有使人迷失，却成为以色列信仰内核的永久象征。它代表的不仅是上帝自己的信实和伟大能力，且是误入歧途的人得宽恕的途径。正因如此，这一象征一定要成为回归后社区生活的要素才行。

摩西五经

人们广泛认为，巴比伦流亡者对历史的重新评价，与希伯来圣经的前五卷——摩西五经(Tora 或 Pentateuch)——之成书有着紧密的关联。倘若申命记果真最初是申命历史的前言的话，更精确的说法应该是摩西四经——创世记、出埃及记、利未记和民数记。

犹太人传统上认为，摩西五经为摩西所写，如今已经没有人这样讲了。至少有五种理由让人相信，这些书卷的写作是一个复杂得多的过程，这个过程是在许多个世纪里完成的。

年代不符

申命记第 34 章讲到摩西去世的情形，这使人觉得至少这一部分不是摩西所写，尽管斐洛(《摩西生平》II. 291)和约瑟夫(《犹太古史》5.8.48)都宣称申命记是摩西所写。更重要的是，故事中还有其他几处反映出后来时代的观感。比如，创世记 36:31—39 列出了“以色列人未有君王治理以先”，以东诸王的名字。又如，亚伯拉罕生平有两件事发生在“那时，迦南人住在那地”(创世记 12:6;13:7)。还有另一处，迦南地的一部分被说成“非利士人的地”，在非利士人到来之前，那里从来也没有这个地名(创世记 21:34;出埃及记 13:17)。

叙述的重复

同一件事有时有不同版本的两种记载。举例来说，别是巴被命名了两次(创世记 21:31;26:33)，伯特利也同样——一次是在雅各逃离哈兰的时候(创世记 28:19)，另一次是他回家乡的时候(创世记 35:15)。西奈山立约的故事也同样，叙述中摩西三次上山，但没有提到他下山的事(出埃及记 24:9—18)。

前后不一

以上帝创造世界的叙述为例，创世记 1:26—31 的意思是说，人被造是在所有动物之后；而创世记 2:7—20 里，人是最先造出来，而动物被造在其后，目的是要它们与人类做伴。在大洪水的故事里，进方舟得救的动物不知究竟是每种一对(创世记 6:19—20)还是七对(创世记 7:2)。约瑟好像是被以实玛利(创世记 37:25)和米甸人(创世记 37:28)两批人带到埃及的。在同一个故事中，不知流便(创世记 37:22)和犹大(创世记 37:26)当中，谁是那位企图救约瑟的好兄长？

律例有别

申命记所定的律例，与律法书其他卷中规范同样事物的典章有相异之处。比如说，在出埃及记 20:24 中，以色列人可以在“凡记下我名的地方”为上帝献祭；而申命记 12:14 则说：“惟独耶和华从你那

一支派中所选择的地方，你就要在那里献燔祭。”出埃及记 28:1 的意思是说，惟有亚伦家族才有资格献祭；而申命记 18:6—7 允许所有利未人献祭。献祭的实际操作方法也有区别：出埃及记 12:8—9 说逾越节的羔羊必须用火烤，而申命记 16:7 说可以用水煮。

上帝的称谓

根据出埃及记 6:2—3 的说法，摩西是第一个知晓上帝本名“耶和华”（或“雅威”Yahweh）的人；可是创世记 4:26 却说，人类从最起初就“求告耶和华的名”。此外，还有许多章节用“伊勒”(El)或“伊罗欣”(Elohim)称谓上帝，这些不同的称谓表现出对上帝特性的不同认识：在那些称他为耶和华的故事里，上帝多被表现得像是一位具有“超人”能力的君王，能够在平常环境中与人会晤、交谈；而在那些称上帝为“伊罗欣”的故事里，上帝则显得比较遥远，要通过异梦、天使才能和他沟通。

这五个方面如果分别来看，显得并不大重要，但把它们放在一起观察，人们往往就会得出结论，认为摩西五经一定不是一个作者的手笔，不管他是摩西也好，或是其他人也好。人们最普遍接受的看法是，摩西五经由四种原始材料合编成最终形式，这四种原始文献通常用字母 J、E、D 和 P 来代表：J 所代表的是用“耶和华”称谓上帝的资料来源；E 代表的是用“伊罗欣”的；D 代表申命记；而 P 是祭司方面来源，内容主要是与崇拜、献祭等有关的宗教事务。将此理论表现为经典形式的是 19 世纪德国学者是 K. H. 格拉夫(K. H. Graf)和 J. 韦尔豪森，因此它时常称为格拉夫—韦尔豪森理论。韦尔豪森还相信，这些原始文献体现出摩西五经的观点从原始到比较先进的进化过程，因此可以当作了解以色列民族史发展全貌的一种途径，最原始的观点来自 J（公元前 950—前 850 年）类文献，接着是 E（公元前 850—前 750 年）、D（公元前 621 年），最后是 P（约公元前 450 年）。

20 世纪的前几十年内，学者们曾以极大的热忱去“发掘”、“拼合”这四个看来早已流失的原始文件。他们得出结论说，J 来自所罗门时代的南方各支派，E 是从以利亚时代北方支派中来，这两部分在公元前 722 年撒玛利亚陷落之后合为一体。人们一般认为 D 就是

约西亚时代重得的律法书，其来源却是北方的，与其他几种来源有很大差别，摩西五经从头到尾都可以明显找到 J 和 E 的痕迹，而 D 的线索只限于申命记。最后是 P，人们认为 P 只与祭司有关，主要包括有组织的崇拜仪式细节及其有关内容，其中当然也有某些叙述形式的材料。这种理解以各种形式出现，风行几乎整个 20 世纪。也不断有人指出韦尔豪森的分析在各种细节上有缺陷，但当时完全排斥这一理论的人并不多见，而且这些人往往被视为怪癖。如今的情形已大为不同，也许没有一个主要圣经学者还能原封不动地接受韦尔豪森的理论，不过，他提出的这些假定来源，如果看作参考框架来探索其他理解途径，还是有一定价值的。正式宣布韦尔豪森的理论过时，如今只是时间的问题了，与此同时，学者多倾向于开拓新的方法，来认识希伯来圣经中这关键的五卷经文。上述观点曾一度被视为用科学方法得出的无可辩驳的学术结论，如今它遭到全面的否定，其原因有几个：

- 韦尔豪森的观点完全建立在对历史及其发展的特定哲学理念上。他和同时代的一些其他学者都认为，人类社会起初处于原始状态，人类思想是后来才逐渐演进到他们所处的先进时代的。韦尔豪森因此理所当然地以为，以色列的宗教经历一定也是从朴素的自然崇拜（泛灵崇拜）开始，后来进化到旧约先知的崇高道德标准，该标准的基础是对全宇宙独一真神的信仰（一神崇拜），其间经历了择一神崇拜（即从多神中择一而拜）的过渡阶段。从韦尔豪森的时代以来，进化论已被证明完全不可信，韦尔豪森建立其上的精确分析因而也失去了可靠的理论基础。
- 如今我们对整个旧约世界——特别是迦南和以色列古代社会状况——的认识，已远非韦尔豪森的时代可比了。韦尔豪森及其同代人的理论出笼时，系统考古学的技术还没有生成。他们很容易把旧约看成某种神学上的原始资料集，而不是需要参照其编纂时的社会历史背景来理解的文字。用他们的方法来观察，以色列宗教原始的泛神崇拜，在短短的几百年时间里进化到一神崇拜，似乎讲得通。然而，对以色列民族生成的背景社会了解得越多，以

色列的信仰就越难用这样的方式解释得通。比如说，依照韦尔豪森理论，以色列的几乎所有宗教礼仪，都是P类材料的作者在后来流亡巴比伦的时候发明出来的。但古代乌加里特等遗址的发掘表明，就是希伯来圣经里一些十分技术化的术语，在以色列民族生成之前很久的迦南就早已在普遍使用，更不用说流亡巴比伦的时代了。因此，摩西五经中的大部分资料反映的远非晚期才有的宗教思想，而恰好是与其内容同期的社会环境。当然，这并不说明摩西五经所有内容在早年就以文字形式出现，但可以肯定的是，韦尔豪森的论点建筑其上的假设是完全错误的。

■ 这样的批评并没能阻止旧约学者们继续改进、思考韦尔豪森提出的理论。甚至目前也还有人还在争论各种所谓"原始资料"的年代问题，但他们得出的结论彼此相差很远。有人把J来源的年代定在公元前9世纪，有的定在回归后的时代。另一些人提出所谓E来源根本不存在；还有的认为四个来源的理论还不完全，摩西五经里还包含更多的原始文件。有人进一步宣称，他们不仅在摩西五经里可以找到J、E和P来源，而且可以在约书亚记、士师记、撒母耳记，甚至列王纪里找到这些资料的来源。争论中众说纷纭，都是由于一个奇怪的事实，即每种原始材料都使用上帝不同的称谓，并不是每种各使用一个，而对上帝的称谓本应是原始材料各自最突出的特征之一。考虑到这一点，学者们试图为这些原始材料定义性质及内容，已经有一个多世纪之久了，如今也无法指望他们在此问题上能得出像样的结论。寻找源文件的努力如此失败，为这些文件究竟是否存在画上了一个大问号。

有些学者注意到了上述批评的分量，就把努力转向其他方向。格哈德·冯·拉德(Gerhard von Rad)就是一例。他提出旧约的这一部分(他把五经扩展到约书亚记或士师记，称为"六经")以两大主题为中心：一个是出埃及/进入迦南地；另一个是西奈山立约。这两大主题都与早期以色列人的宗教活动有关，于是他指出，我们现在读到的连续叙述，都是从当时的崇拜中一再重复的信仰声明及信条中衍生出来的。他说，这个过程发生在所罗门时代。马丁·诺思也提出，那些材料出自完全不同主题的来源。但

这些探索仍深深地植根于韦尔豪森式的原始资料分析,因而未能免于上述的批评。

■ 近年来人们对摩西五经的探讨,更强调将这些书卷看作原来的文学形式的重要性。韦尔豪森及其赞同者用极受局限的观点来解释古代书卷事实上是怎样写成的,他们的理解常被形象地说成“剪贴”法。这种方法假设,书卷的终编者将四种原始文件摆在面前,从这里剪下一点,从那里剪下一点,最后把剪下的各部分粘贴成一部著作,而且这些材料松散地结合在一起,我们如今仍能把它们拆散开来,并分辨出最初的原始文献。这种想法在上一代的学者中尚可以行得通,但用比较新的观点来观察文学作品如何生成,特别是像希伯来圣经这样的民族史录如何生成,就显出很多不足以说服人的地方了。古代事迹多以口头形式代代相传,完全不是依韦尔豪森所说的方式。再者,如果这些书卷像绝大多数学者相信的那样,是受默示而写成的不朽著作,那么有能力编纂出如此著作的编者,不可能没有注意到各部分叙述之间明显的不连贯。这样看来,人们曾以为暴露出原始材料不一的内容,是否从一开始就被有意识地放在故事里,让其发挥某种文学或文体功能呢?有些学者相信,对上帝的不同称谓就可以做如此解释。他们认为,作者在谈到以色列民族之神的时候,就用“耶和华”的说法;“伊罗欣”则特别用在对上帝比较抽象、无穷广大的属性的描述之中。甚至重复的叙述也不一定表明存在相异的原始材料,因为乌加里特文献中也有很多这类的现象,多次叙述同样的事情,这也是试图从摩西五经中猜出原始文字来源的学者用以立论的依据。

这种一定要从圣经文献中发掘出隐藏来源的痴迷,主导了圣经学界达几代人之久,不仅对摩西五经,对希伯来圣经的其他部分也如此。传统的旧约、新约介绍性著述中随处可见这种做法的结果,它们潜心探讨来源、年代和作者等问题,而往往不及其余。这种观察事物的方法是欧洲启蒙运动的产物,它将所谓“科学”方法运用在一切事物上,因为人们错误地以为科学是中立而客观的,因而比其他研究方法更能够发现真理。当时的科学以笛卡尔(1596—1650)、培根

(1561—1626)等人的理论为主导，其出发点通常基于一种假设：一切事物都要分解成不同组成部分，然后将各部分放在显微镜下观察，方可以认识它。该方法自那个时代以来，在科学探索上已被证明是不可靠的，人们如今认识到，总体比各组成因子更有意义，要想真正了解一事物，就要从研究其总体背景开始，事物从其周围环境获得意义，又反过来作用于周围环境。在文学上也如此。一部著作之含义同样必须从其总体开始观察，因为一部文学作品无论在多大程度上经过了编辑和改写，惟有从现有的形式中才能找到它最终的含义。寻找可能的来源也许有助于显明不同编辑的意向，但摩西五经是一个内容衔接、有其独特的启示的叙述，要了解启示的真正内涵，不能靠分解整体，而是要靠仔细研究呈献给读者的最终形式里的内蕴和主题才能达到目的。

结果在20世纪的最后几十年间，摩西五经学界里出现了对几乎所有基本问题全面重新评价的运动，这部分地是由于人们不满于陈旧的格拉夫—韦尔豪森理论，尤其是人们意识到，还有比评判来源更有前途的分析方法。有些人认为，既然一度称为学术正统的理论崩溃了，就应该回到相信摩西是五经作者的立场上去。但现有证据排除了这种观点。五经的叙述让我们没有理由把摩西的名字与所有这些书卷联系在一起，而那些能把两者联系起来的地方早已在叙述中清楚地注明了（出埃及记24：4—8；民数记33：2；申命记31：19—29）。在以色列以一个民族的身份出现之前很久，古代社会就已在广泛使用书面语言了，因此没有理由认为其中某些成分不会是在更早时期写成文字形式的。的确有些学者满有信心地认为，十诫等内容出自摩西时代，但即便是摩西本人写的内容，后来也需要重新诠释，以适应新的形势。同时，在新人口成分加入以色列民族的时候，他们多少世纪流传下来的故事也会掺合进来，成为以色列民族遗产的一部分。君主制度的建立、支派联盟转变为国家，也一定带来了大幅度重新诠释以色列传统价值观和理想的需要，以适应新环境。

目前看来，很可能摩西五经没有经过若干写作阶段，所有内容都曾以不同程度的随意形式出现，最后被写作成为现有形式。完全有理由认为，这一关于以色列早年生活的史诗故事在流亡的年月早期

重新发表，它是对过往失败的剖析，也是对未来方向的指引。但故事和律法不是那个时代才有的，其中的新成分是流亡经历给编者带来的新视角。有了这一对历史的反思，上帝和以色列民族的故事就会成为民族生活复兴的源泉，成为重新发现以色列古老信仰的启迪，它的源头是西奈山的圣约。

巴比伦的以赛亚

有一位住在巴比伦的犹太先知早已预见到了居鲁士王的进军，这位先知启示性的信息载于以赛亚书40—55章。以赛亚书其他部分写的是先知以赛亚的生平和教导。以赛亚的生活年代比巴比伦的以赛亚早大约150年，他在亚哈斯和希西家时代住在耶路撒冷。有几个原因使人不能不认为，以赛亚书40—55章的写作年代是较晚的巴比伦时代：

- 以赛亚书40—55章完全没有提到先知以赛亚的个人详情，这与该书卷的1—39章的内容形成了鲜明对比，那些章节中有关于先知本人的好几个故事，特别谈到他在耶路撒冷与国王和民众的往来。
- 以赛亚书40—55章在风格和语言上也完全不同。这些篇章所用的希伯来文在旧约诸卷中恐怕是最精深的，同时信息的形式也不像大多数先知们的那样言简意赅，它从始至终都是韵文，颂扬上帝对宇宙万物和历史的主宰。因其突出的诗体结构，人们多相信这些信息来源与崇拜的环境，体现的是犹大王国全盛期，耶路撒冷圣殿里赞美万有之主上帝的方式。不过它不仅仅是赞美诗，其中也提到许多具体的历史事件，直接与这位先知的启示相关。
- 所提到的具体事件都基于被掳巴比伦的经历，有人认为这部分是当时住在巴比伦的一位先知所写，最主要原因就在于此。耶路撒冷的陷落被清楚地指为过去的事(51:17—23)，而巴比伦垮台的日子正在临近(43:14—15;47:1--15)。先知要以色列民相信，他们不久就会获得自由(48:20)，而且还指名道出居鲁士将把这些变为现实(44:28—45:4)。以赛亚书的这一部分里还有一些章节清晰

地预见居鲁士得胜，但没有直接指出其名(41:2—4;48:1—16)。

由此看来，以赛亚书40—55章的信息，是将近公元前539年的时候对以色列流亡者传讲的，当时居鲁士王取胜已成定局，且有苗头显示出，居鲁士的政策将为犹大故国的复兴带来契机。

为方便起见，人们称发表这些信息的先知为"巴比伦的以赛亚"、"第二位以赛亚"，或者"申命以赛亚"。他的本名当然不一定叫以赛亚，可他的信息与以赛亚书其他部分具有连续性。当年在以赛亚的周围的确聚集着一群门徒，他的信息也许就是这些门徒为后世精心保存下来的(8:16)，而且这后一部分信息有可能出自同一个门徒团体，讲的是古老的真理在新形势下的运用，这就是为什么他们毫不犹豫地把这些内容放进与耶路撒冷的以赛亚曾经发表的信息同一卷书里。假如发布后一部分信息的果真是旧约故事里的某位伟大先知，人们就会感到奇怪，信息中为什么没有关于他的任何确切信息(当然，根据当时的社会背景，我们至少可以比较肯定地说，这是一位男性)。不过事实上，除去先知们在书卷里记载的以外，我们对绝大多数先知可以说一无所知。不管怎样，这位住在巴比伦的先知不露姓名，与他信息的理念倒是一致的，他首先关注的是上帝的权能，而不是他自己。他相信即将发生的变化不会是流亡者自己促成的，而只能是上帝的作为。那时，将有一次新的大逃亡堪与摩西带领出埃及相比，当时逃亡的奴隶们(正如巴比伦的流亡者一样)自己无能为力，却被他们全能的上帝奇妙地解救出来(以赛亚书43:14—21)。

上帝的伟大能力

居鲁士是未来上帝用以拯救他们的工具，但信息警告犹太人不可仰仗他，真正能够复兴犹太民族的能力只能来自上帝。作者把犹太人光荣还乡看成是世界范围的行动，其中也包括那些逃到埃及的犹太人(49:12)。地理或民族的分界无法像以色列过去以为的那样限制上帝能力的运行。这位先知确信，他的神不是诸神之一，而是惟一的真神，他说道："永在的神耶和华，创造地极的主，并不疲乏，也不困倦"(40:28)。强调这一点很重要，因为有些流亡者以为他们的灾

难，是由于以色列的神在与巴比伦诸神“斗法”中“软弱无力”造成的，依旧坚守自己古老的圣约信仰的人或许会变成少数(以西结书 20：3；但以理书 1—6)，但巴比伦的以赛亚知道，真理掌握在这些少数人的手中。

这位先知蔑视巴比伦的诸神，他用讽刺的口吻说，那些神其实是用和烧火用的木柴一样的木头做成的。在他看来，拜这样的偶像实在是盲目和愚昧的举动，他说：“他们不知道，也不思想，因为耶和华闭住他们的眼不能看见，塞住他们的心不能明白。谁心里也不醒悟，也没有知识，没有聪明，能说：‘我曾拿一份在火中烧了，在炭火上烤过饼，我也烤过肉吃。这剩下的，我岂要作可憎的物吗？我岂可向木墩子叩拜呢？’”(44：18—19)在以色列历史形成时期彰显的上帝完全不是这样的神，这位神曾经是，而且仍然是，拥有真正能力的上帝，是万物的创造者，“我耶和华是创造万物的，是独自铺张诸天，铺开大地的”(44：24)。

上帝子民及其国土

既然强调上帝对宇宙的主权，我们就可能以为，他或许早已忘记了同以色列的特殊关系，至少它已经变得不那么重要了。然而事实并非如此。上帝的权能遍及整个世界，意味着以色列的流亡者能够返回家园，无须担忧上帝没有能力看顾他们。也许他们当中的很多人都需要这样的鼓励，因为在居鲁士允准他们回归之后，以色列民中存在着某种惰性，他们情愿守着自己习惯了的安逸生活，而不愿面对长途跋涉和已经生疏了的故土会带给他们的艰难险阻。回归对于那些信赖上帝的人来说，却是一次信心的探险经历，因为他说了：“我必领你的后裔从东方来，又从西方招聚你。我要对北方说：‘交出来！’对南方说：‘不要拘留！’将我的众子从远方带来，将我的众女从地极领回”(43：5—6)。多少世纪之前，上帝领以色列人出埃及时就是这样做的，他如今也还会这样做，没有别的缘故，只因他仍旧深爱着他的子民，他说：“看哪！我要做一件新事，如今要发现，你们岂不知道吗？我必在旷野开道路，在沙漠开江河”(43：19)。耶路撒冷或许已经变成了一片荒场，但它很快就会恢复往日的风采，因为“耶和华已

经安慰锡安和锡安的一切荒场，使旷野像伊甸，使沙漠像耶和华的园囿。在其中必有欢喜、快乐、感谢和歌唱的声音”(51:3)。

上帝的仆人与上帝的世界

这位流亡巴比伦的先知重申了上帝对以色列民的关顾，但他深信，上帝的慈爱不仅仅是对以色列一个民族的。既然整个世界都是上帝活动的舞台，那么世人都是他爱的对象。这就是称为“仆人之诗”的章节所传递的信息：“现在他说：‘你作我的仆人，使雅各众支派复兴，使以色列中得保全的归回尚为小事；我还要使你作外邦人的光，叫你施行我的救恩，直到地极，”(49:6)。

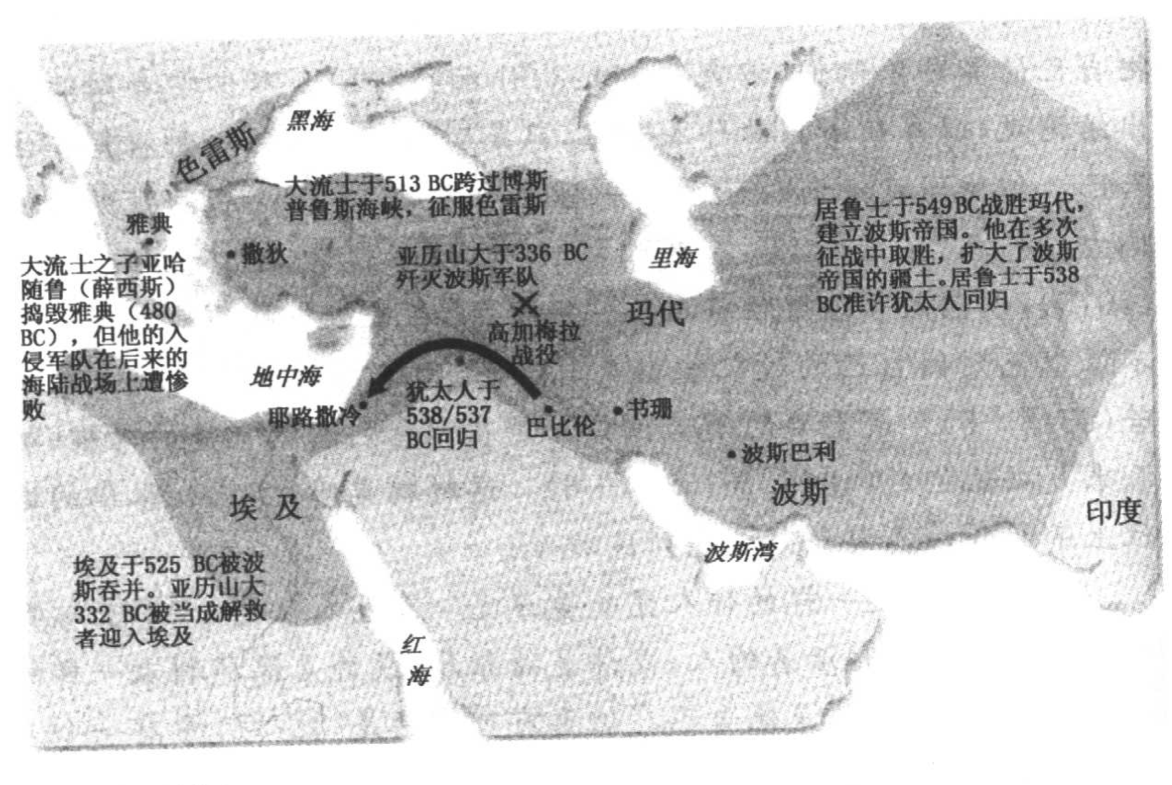
“仆人之诗”共有四首，看上去各成一体，但它们无疑都是“巴比伦的以赛亚”的作品，而且是他信息的组成成分(42:1—4;49:1—6;50:4—11;52:13—53:12)。诗歌特指的是一位称为“仆人”的人，上帝对未来的宏伟计划将要通过这位仆人实现。这仆人是谁呢？先知在其他地方称以色列为上帝的“仆人”，“仆人之诗”用同一用语描述这仆人。以赛亚书41:8说，“惟你以色列我的仆人……我所拣选的”，“仆人之诗”里的仆人也同样(42:1)。他们都是因上帝主动行动而存在的(以色列:43:1、7、15、21;42:2、21、24;仆人:49:5)，上帝还把自己的灵赐给他们(以色列:44:3;仆人:42:1)。不少学者因此得出结论说，以赛亚所谓的仆人受难，只是对以色列的另一种描写手法而已。但他同时谈到的仆人的一些成功方面，却正是以色列失败的地方。仆人“不灰心，也不丧胆”(42:4)，“不违背，也不远离上帝”(50:5)，以色列表现得往往相反。况且，他在苦难中默默地忍耐。他不像以色列因自己的过犯咎由自取，而是为他人的罪背负极大的痛苦(53:3—5)。最重要的是这位仆人是在以色列急需重建的时候，被派来复兴他们的(49:5—6;53:4—6)。这样就更难说，先知眼中的这位上帝的仆人其实就是以色列民族了。

那么，这位谜一样的仆人究竟是谁呢？有些人认为，以赛亚心目中的是某一个当时活着的人，或许是约雅斤，或许是像耶利米一样的人，甚至可以认为就是他自己。但更有可能的是，他心目中有一个未来的人物，他的一生将把以色列古老信仰的理想变为现实，同时上帝

对以色列乃至整个世界的本意也将通过他来实现。旧约并没有直说这位仆人就是弥赛亚，犹太人也从没有把两者想成是同一个人。然而，这些章节对于基督教认为耶稣就是旧约所期待的那位弥赛亚，产生了极大的影响。特别是最后一首谈仆人受苦的内容(52:13—53:12)与耶稣受难的情形有许多完全一致的地方。在神学上，救恩来自受苦、事奉、柔弱、谦卑的认识，无疑也是从巴比伦的以赛亚那里极深刻地继承而来的。

哈该书和撒迦利亚书

所罗巴伯和约书亚的工作受到了先知哈该和撒迦利亚的激励，两位先知的信息生动地反映出当时犹太人中弥漫着的失望和无奈情绪。随居鲁士统治而来的欢天喜地心情，很快又随居鲁士的亡故而消失了。原因是居鲁士的儿子冈比西斯(公元前530—前522年)没有秉承父亲的遗志，他更热衷于武力征伐，而且公元前525年，他在进军埃及期间很可能掳掠过犹大，以补充供给。这即使是发生在好年景也已经够糟糕了，哈该书里的信息还显示出，回归后的人们生计



波斯帝国版图

匮乏，庄稼又因干旱和病害而欠收。建立稳定社会的努力本来就步履维艰，又加上冈比西斯出征期间波斯国内发生武装政变。冈比西斯自杀身亡，他手下的一位将军大流士夺取了军队控制权。大流士回到波斯，成为波斯历史上最强有力的国王之一。在这一切发生的时候，犹太社会一定非常混乱不安。这动荡是他们在巴比伦时所说的新时代来临的前奏，抑或是更阴暗的日子的开头？

哈该于大流士统治之初的公元前520年开始向自己的百姓传道。他激励民众把重建圣殿当作当务之急。人们可以为自己造屋建舍，又怎能把上帝的事放在一边呢？如果他们在对上帝的敬拜上草率敷衍，就很难指望兴旺发达；而若把上帝放在首位，任何奇迹都可能发生。上帝拣选的代表人物所罗巴伯已经有了，象征上帝同在的圣殿也应该恢复，它是民族生活的中心。有了它，流亡者们当初盼望的新时代才算有了上演的场景，“万军之耶和华说，我仆人……所罗巴伯啊！到那日，我必以你为印，因我拣选了你”(哈该书2:23)。



玛代人大流士一世继续居鲁士王支持流亡者回归的政策。耶路撒冷的圣殿就是在他统治时期重建的。

撒迦利亚与哈该是同时代的人，其信息的基调和内容与哈该的也基本相似。撒迦利亚也鼓励民众完成圣殿的重建；他的一系列异象也表明上帝不久将带来一个新纪元；他也看到所罗巴伯在这一切当中扮演的特殊角色(撒迦利亚书 4:6—10;6:9—15)，但同时他强调说，所罗巴伯成事靠的不是他作为大卫王后代的身份，而是上帝以特有的方式与他同在，撒迦利亚在他的信息中说："不是倚靠势力，不是倚靠才能，乃是倚靠我的灵方能成事。大山哪，你算什么呢？在所罗巴伯面前，你必成为平地。他必搬出一块石头，安在殿顶上。人且大声欢呼说：'愿恩惠恩惠归与这殿'"(4:6—7)。

关于所罗巴伯的这些说法的确切含义是什么，不十分明确，所用的语言类似所谓"论弥赛亚的"语言。但同时又很难把所罗巴伯理解成为弥赛亚，因为所罗巴伯仍然在效忠波斯人，而且撒迦利亚书还暗示说，大祭司约书亚在新社区里的地位渐渐高过了所罗巴伯。在旧犹大王国的年月里，耶路撒冷圣殿受君王的直接管辖；此时，在没有王的情况下，先前君王的职能便由祭司替代。在约书亚上任作大祭司的时候，还在类似加冕仪式的场合下被戴上了冠冕(撒迦利亚书 6:9—15)。这有可能是一个重要的犹太新观念，因为大约 400 年后，死海古卷预言说，一位祭司将要到来，他就是弥赛亚。这位弥赛亚的祭司地位，至少同他作为大卫后裔的"世俗"地位同等重要。新约的希伯来书里也有同一观念。可惜，我们对哈该和撒迦利亚时代的确了解太少，不大可能了解关系到这一思想的进一步详情。

两位异见人士

并不是每个人都满意当局对种族净化、律法和圣殿的重视。基督教会初期的领袖之一司提反也曾批评说，早年建圣殿是个谬误，因为至高之神上帝不住在人手建造的殿宇里(使徒行传 7:48—50，引自以赛亚书 66:1—2)，司提反的反对意见在犹太人中早有渊源。不过在被掳回归后的时期，反对者的批评比较多地集中在严格的种族分离政策上。

路得记恐怕就是在这一时期为反对以斯拉的做法而发表的。犹

太人把它放在希伯来正典的第三(著作)部分,想必意思是说,它属于后期的著作;而基督教旧约把它放在士师记之后,因为它的情节背景属于那个时代。故事讲述的是,伯利恒人以利米勒因饥荒而携妻子拿俄米和两个儿子寄居摩押地,儿子们后来都娶了摩押女子为妻。以利米勒和两个儿子都死在摩押地,拿俄米则带着儿媳路得回到了伯利恒。路得在那里认识了夫家的亲戚波阿斯,两人结为夫妻。后来,这位摩押女子路得成了大卫王的曾祖母。

该情节或许和旧约其他一些部分一样,源于更早的年月。但书卷开头语有"早在士师年代"的意思,这表明其成文时间比故事发生的年代要晚得多。尽管没有证据来证实,但有理由认为,它可能是为反对以斯拉和尼希米的立法而作,其寓意在于:既然一个嫁给以色列人的摩押女子能成为大卫王的前辈,那么与外族通婚当然就应该无可指摘了!

约拿书可能也是在同样的背景下写成的。列王纪下简略地提到过阿摩司时代的先知约拿(列王纪下 14:25),但书卷里没有他的信息。约拿书的故事讲到,上帝差遣约拿到亚述王国的首都尼尼微去传道,可约拿不愿前往,他上了一条驶往相反方向的船。途中,海上起了大风浪,船上的人断定风浪一定是因约拿而起的,于是在约拿建议下,他们将他抛入海中。一条大鱼吞食了他,后又把他吐在旱地上。约拿第二次被派往尼尼微,去宣告那个城市将要毁灭,这次他顺服地照上帝的要求做了。约拿传讲的信息使尼尼微的一部分人幡然悔改,上帝于是收回了对该城的审判。

约拿为此大大不悦,来到城外独坐在那里。在他坐的地方长出一棵高大的蓖麻树,在骄阳的曝晒下为他遮荫,随后蓖麻又很快枯死了,使约拿十分恼怒。约拿的恼怒引出了书卷要强调的信息:"耶和华说:'这蓖麻不是你栽种的,也不是你培养的,一夜发生,一夜干死,你尚且爱惜;何况这尼尼微大城,其中不能分辨左手右手的有十二万多人,并有许多牲畜,我岂能不爱惜呢?'"(约拿书 4:10—11)

有些迹象表明,约拿书写于尼尼微陷落(公元前 612 年)之后,其中有几个亚兰表达法似属波斯帝国时期。约拿书的信息一定是为纠正当时犹太人中盛行的狭隘排外情绪而写的,这些犹太人像约拿一



摩押女子路得在伯利恒人波阿斯家的地里拾麦穗时，引起了后者的注意，二人结为夫妻。三代之后，这桩婚姻导致了大卫王的诞生。几个世纪后记录这件异族通婚的事，目的疑为抗议以斯拉和尼希米的民族政策。

样，极力躲避自己与他人分享自己信仰的责任，情愿看到非犹太人遭毁灭，也不愿看到他们悔改而成为受上帝祝福的人。

历代志作者笔下的历史

历代志上下卷的写作年代也是犹太人回归后一时期。从这两卷书里，我们看到的是对古时以色列历史的另一种诠释。这里的叙述从人类始祖亚当开始（历代志上 1:1），到波斯居鲁士王为止（历代志下 36:22—23）。历代志上卷的前九章罗列的完全是以色列的家族和部落及其家谱，历史叙述本身是从以色列的第一位王扫罗之死开始的。提到他只是为大卫的故事作铺垫，作者写历代志的要旨在于叙述大卫时代之后的南国犹大历史。

由于这个缘故，历代志的故事叙述就难免与申命历史的叙述平行并进，而且历代志某些地方还显示出，它甚至还援引了撒母耳记和列王纪里的内容。这一事实本应让我们更容易了解作者重述这段历史

的用意，只需将历代志叙述的事件与早期书卷中的同样内容加以比较，就可以一目了然了。可惜的是，看来作者使用的撒母耳记和列王纪版本与现今旧约里的版本稍有不同。从死海古卷那里，我们了解到曾经有过那样的一个版本，死海古卷是基督纪元之前那个世纪中，一个犹太教派保留下来的圣经及其他著作。由于对历代志作者使用的撒母耳记和列王纪版本有疑问，再现作者采用的历史方法也就不那么容易了。历代志里面也有撒母耳记和列王纪里所没有的一些历史资料，其中大部分对我们认识以色列历史早期的事件都极有价值。

不过总的说来，历代志作者的目的在于评说历史事件的含义及重要性，多于记录史实，尽管在某些细节上尚存疑义，但并不难看出作者的主要关注所在。回顾历史，他把大卫、所罗门的统治时代看作犹大历史上的黄金时代，接续他们的王无一例外地违反了上帝的律法。作者几乎没有提到北国以色列，是认为它从一开始就已经败坏得无可救药了。申命历史所提供的大卫、所罗门统治时期的材料，显然比历代志的更真实、更平衡。没有理由说历代志的史实是编造出来的，它只是略去了故事中的一些重要成分，而强调了一些在作者看来更重要的方面。比如说，其中没有提到大卫与扫罗的儿子争王位，也没有提到大卫与拔士巴通奸，以及其他一切为大卫抹黑的事情。在叙述所罗门的事迹上也同样，导致所罗门当政的密谋、通过联姻与外邦结盟，以及推行迦南宗教的一些做法等等，都没有提及。历代志作者并没有否认这些事情的发生，而只是不提及而已。况且作者因大卫和所罗门建圣殿而高度赞誉他们，大卫为建殿做准备，所罗门如何执行父亲的计划，都比早期的历史书描写得更详尽。相形之下，后来的犹大王都可以说在把国家逐步引向灭亡，因为他们忽略了国家生活中这一至关重要的内容。

历代志下的末段提到了居鲁士王的诏书，这使有些人认为，历代志的写作目的是为支持所罗巴伯重建圣殿。历代志里完全没有提到关于种族洁净问题，这一问题后来对犹太人又那么重要，说明历代志的写作年代应该是在重建圣殿时期。从另一方面讲，这个年代又显得太早，因为历代志上 3:17—24 所列的约雅斤后裔谱表一直到了所罗巴伯之后很多代，或许甚至把我们带到约公元前 5 世纪。如果是

这样，历代志就可能是为支持以斯拉的改革而写。它所强调的一些事情也和当时的改革一样，而且在当时的政治气候之下，完全不提北国以色列的生活状况，可以被看成是鼓励耶路撒冷人断绝同撒玛利亚的同胞往来。还有一些学者指出，不应该像这样把历代志与具体事件和时局相联系，而只应视其为回归后的犹太社会中不同政见和神学潮流的产物。

以斯拉与尼希米

历代志上、下两卷的写作年代，使它们与以斯拉记、尼希米记之间的关系难解难分。有很多学者因此相信，所有这四卷书是在一起的，本意是要从创世记直到历代志作者年代，对犹太人的历史做一记载。事情若果真如此，我们就要把这四卷经文的写作年代定在约公元前400年，或更晚一些。把历代志上、下与以斯拉记、尼希米记联系在一起看待的惟一实在理由是，历代志下的结束语和以斯拉记第一段内容相同，可是在其他方面，它们关注的话题则相去甚远。尤其是历代志上、下卷津津乐道的大卫王族，在以斯拉记或尼希米记中都没有反映。

历代志上下与以斯拉记、尼希米记中材料的风格及其组织方式也明显不同。历代志上、下是前后一致、组织严密的叙述，而以斯拉记和尼希米记里面的则是互不衔接的一组故事，以及其他材料。其中引用的有圣殿里的记录（尼希米记 7:5—73;12:22—23)，居鲁士的诏书既用希伯来文（以斯拉记 1:2—4）也用亚兰文（以斯拉记 6:3—5）收录进来，同时还收录有其他各种亚兰文书信（以斯拉记 4:9—22;5:7—17;6:3—12;7:12—26)，而真正表彰以斯拉功绩的情节，一部分收入了以斯拉记（7—10)，另一部分收在尼希米记中（8:1—10:39)。这些资料显然是从以斯拉的个人日记中摘录出来的（以斯拉记 7:27—8:34;9:1—15)，同样，尼希米故事中的相当大部分内容显然也出自尼希米个人的日记（尼希米记 1:1—7:73;另有 11—13 中的一些部分）。

就故事本身而言，以斯拉、尼希米记两人之间的年代关系如何，问题比较复杂。根据以斯拉记 7:8 的说法，以斯拉是在亚达薛西王第七年回到耶路撒冷的，而尼希米回归是在亚达薛西王第二十年（尼

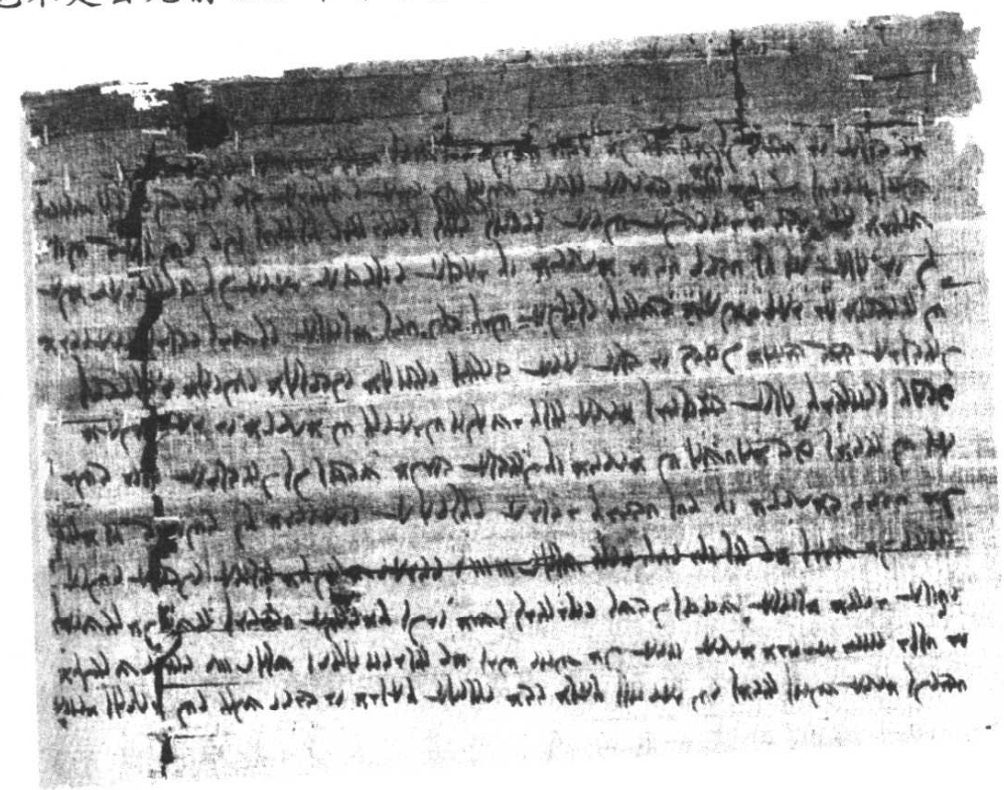
希米记 1:1)。也就是说,以斯拉回归的年代是公元前 458 年,而尼希米是公元前 445 年。但如果这样看来,以斯拉的改革就是一个彻底的失败,因为尼希米回到耶路撒冷的时候,见到的满是以斯拉曾与之抗争的恶行。还有另一些事实使问题变得更复杂。比如,尼希米回来后,就着手重建耶路撒冷城的城墙;而以斯拉记 9:9 的意思是说,以斯拉回到耶路撒冷的时候已经有了城墙。另外,在尼希米时期,大祭司是以利亚实(尼希米记 3:1),而在以斯拉时期,看来大祭司是以利亚实的儿子约哈难(以斯拉记 10:6;尼希米记 12:11、22)。为了解决这些问题,人们做了各种尝试。有人提出,以斯拉也许是亚达薛西二世时期回归耶路撒冷的,这样他回归的年代就应该是公元前 398 年,也就是在尼希米之后很久。另一些人看重的事实是,他们的事业的确在某些地方是重合的(尼希米记 8:9;12:26、36),这显示出以斯拉回归的正确年份不是亚达薛西一世第七年,而是第二十七年,也就是公元前 428 年。这三种以斯拉回归年代——公元前 458、428 和 398 年——如今都有支持者,很难判断哪个正确。在叙述这两个人的工作时,我们的假设是尼希米在以斯拉之前,但可能是之前不很久。

造成如此含混不清的原因,恐怕是这两卷书资料的多种来源。仔细研读可以发现,这两卷书似乎不像是以斯拉和尼希米的连贯故事,倒像是历史学家最后润饰之前的一个原始材料汇总。以斯拉记的前六章尚属连贯,与第七章的叙述之间有着至少六年,甚至更长的间隙。由于以斯拉记的有些部分是用亚兰文所写,而另一些用希伯来文,这就更给人一种印象,与其说这是一个经过精心加工的故事,不如说是材料汇编。倘若对以斯拉记和尼希米记的性质的这种理解是正确的,那么历代志上、下卷就有可能是在以色列民流亡初期写成的,以斯拉记和尼希米记的材料则是由后来的某一位作者收集的,他也许是跟随历代志作者的人,目的是使历代志所记的历史延续到他自己的时代。我们对这一时期的了解实在太少,甚难得出肯定的答案。然而,这并不能抵消这两卷书的价值,所有学者都不得不承认,尼希米记和以斯拉记中包含有关于所描写时代的极为重要而珍贵的历史材料。

流亡埃及的犹太人

当时,敬拜以色列之神的不止是耶路撒冷的犹太人社区。前面谈到撒玛利亚的居民认为他们也是以色列敬虔人群中的一部分。而尼罗河上的埃勒凡泰尼岛(Elephantine)上发掘出的一系列亚兰文文献,还让我们意外地瞥见约在尼希米、以斯拉时期,另一个犹太社区的生活状况。

在这些文献的年代里,埃及是波斯帝国的一部分,住在岛上的是戍边军民,他们驻守的也许是埃及的南部边陲和赛伊尼(Syene)的贸易重镇,当时南方的客商在尼罗河上与埃及商船从事交易。这些犹太人很可能在公元前525年冈比西斯占领埃及之前很久就住在该地区,他们肯定担负着军事职能,而不像有些人认为的那样,是因反对约西亚的改革(公元前621年)而离开耶路撒冷的宗教异见人士的后裔,也不是公元前586年耶路撒冷陷落之后挟持耶利米去埃及的人。



图中的草纸书信,由驻守在埃勒凡泰尼岛上的犹太人所写,该岛位于埃及南部的阿斯旺附近。信中提到尼希米时代撒玛利亚省长参巴拉的名字。埃勒凡泰尼的考古发现显明,当时那里的犹太人仍然敬拜耶和华。

埃勒凡泰尼岛上发掘出各式各样的公文，其中包括房地契、婚姻契约以及其他的法律合约等等。但更有意思的是其中描写这一群体宗教活动的文字，他们在埃及边陲信奉的犹太教，与尼希米和以斯拉同一时期在耶路撒冷所倡导的，明显有着很大的差异。

■ 申命律法规定只有在耶路撒冷才能献祭，但埃勒凡泰尼也建有犹太人的圣殿，住在那里的犹太人还在那里献祭。文献没有显示在那里供职的祭司们属于利未支派，同时也没有证据显示这些祭司懂得律法。在公元前 410 年，他们的圣殿被摧毁之后，犹大和撒玛利亚的省长都劝他们把献祭局限在供奉饭食并供香上。这有可能是一种表示，目的是要显明，埃勒凡泰尼圣殿的地位低于耶路撒冷圣殿；但也很有可能是因为用牲畜献祭是埃及人特别忌讳的。人们对埃勒凡泰尼圣殿存在的原因提出了各种解释，也许是由于申命律法在巴勒斯坦地区实行独一圣所的方针，也可能埃勒凡泰尼的犹太人早在希西家和约西亚的改革付诸实施之前就离开了巴勒斯坦。对此我们无从了解。不过有些学者提出，以赛亚书 19:19 不指名地提到过这一埃及的圣殿，说道："当那日，在埃及地中必有为耶和华筑的一座坛；在埃及的边界上，必有为耶和华立的一根柱。"关于这座圣殿，人们所知甚少，只知道它立有一些石柱，有五座石凿的入口，还有柏木的殿顶。丝毫没有迹象表明，埃勒凡泰尼的犹太人觉得在耶路撒冷之外建圣殿有什么不妥，事实上，在那里的圣殿被毁之后，这些犹太人还到耶路撒冷的犹太领袖和尼希米极为敌视的撒玛利亚人那里，去请求援助重建圣殿。

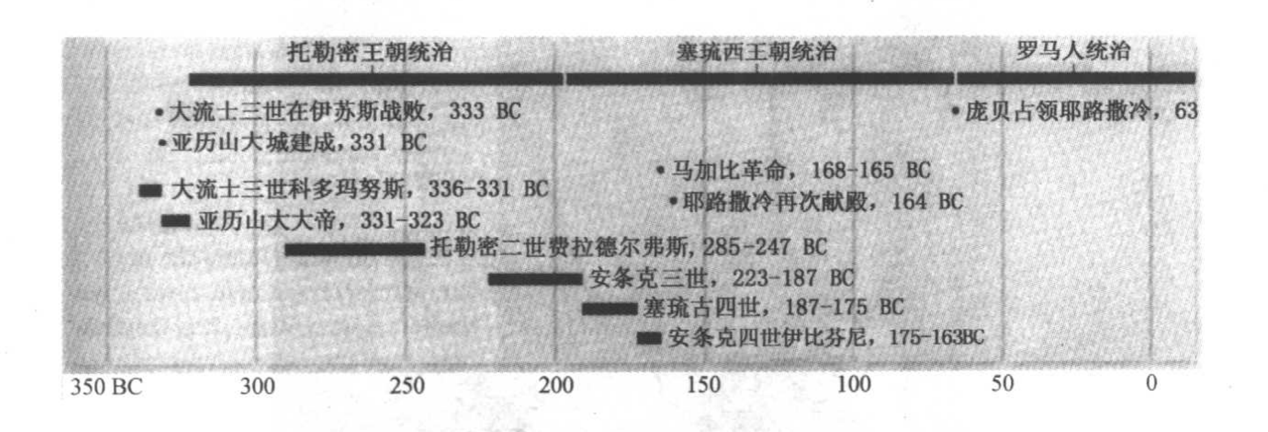
■ 尽管埃勒凡泰尼的圣殿的确是献给耶和华的（文献里用"Yaho"称谓上帝），其他神灵在其中也有份。有人相信那里敬奉的有五个男神和女神，他们由殿的五个门代表，另一些人认为那里供奉的神只有两三个，耶和华当然也在其中。文献里提到的其他神灵明显都源于迦南。在以色列和犹大两个王国的历史上，先知们尽管一再谴责迦南宗教，但它始终没有绝迹。耶利米在埃及遇到的犹太人在"信仰调和"的路上已经走得很远，他们认为崇拜"天后"

是理所应当的，并且“按着我们与我们列祖、君王、首领，在犹大的城邑中和耶路撒冷的街市上，素常所行的一样”（耶利米书 44：17）。

- 埃勒凡泰尼文献中最有意思的要属所谓的“逾越节文稿”。该文稿的年代是公元前 419 年，其中有据称是大流士发布的法令，法令中有关于庆祝逾越节的规定。这表明早先犹太人并不像后来的犹太教那样每年守逾越节。但这一文件的存在本身很不寻常，它和以斯拉记、尼希米记中的诏书同属一类，后者也有对犹太人的宗教活动的指令。

这自然会诱使人们将这些文献与旧约的陈述联系在一起，公文中还提到了一些人名，如哈拿尼、约哈难、参巴拉，都是尼希米记和以斯拉记中提到的，但无法确定文献说的是不是旧约里提到的人。可以清楚地看到的是，文献里以为是好的犹太人，不一定都遵循耶路撒冷制定的强硬路线。在接下去的几个世纪里，犹太教里的这一支不仅在埃及，且在地中海周边的地区发挥了更加显著的作用。

第八章　新时代的挑战



希伯来正典历史书的叙述到尼希米和以斯拉时代就截止了，对此后的事件完全没有涉及。但旧约所涵盖的时期并没有到此为止，犹大的生活仍在继续，人们态度的改变以及那一时期的经历都记在后来的书卷里。虽然对以斯拉时代之后的七八十年间犹大的实际状况我们知之甚少，但犹大社区可能在很大程度上仍在遵循宗教、种族隔离的方针。犹大依旧是波斯帝国的一个省份，不过可以铸造自己的钱币，并且享有撒玛利亚社区从未享有的其他一些优惠。由于这一时期耶路撒冷和撒玛利亚之间的分歧，使得巴勒斯坦的这两部分居民逐渐分道扬镳。

撒玛利亚人承认亚伯拉罕、撒拉及其后代的故事是自己祖先的历史，而祖先所说的上帝在撒玛利亚和在耶路撒冷同样受到热诚的崇拜。撒玛利亚人虽然仍觉得自己是历史悠久的以色列伟大民族和信仰群体之合法的一部分，但事实上，犹大再也没有允许他们到耶路撒冷圣殿里来崇拜。这是旧约历史中一大矛盾的事实：以色列最初民族形成的时候，曾欢迎任何愿意接受立足于耶和华崇拜的社会平等理念的人，成为合法成员；而到了故事尾声，以斯拉推行的严格民族划分政策，竟排斥那些无论用什么标准衡量都属于犹太人近亲的人。于是，撒玛利亚人依照变化了的情势重新审视自己的生存策略，



一个撒玛利亚社团的大祭司，如今仍住在以色列。这一社团的起源至少可以追溯到尼希米时代，甚至可能来自亚述攻陷撒玛利亚后，北国的民族混杂社区。尽管主流犹太教与之保持距离，但撒玛利亚人一直视自己为旧约传统的传人。

形成自己独特的信仰和文化，就成为不可避免的了。不清楚的是，新约里称为"撒玛利亚人"的人，究竟是多比雅和参巴拉所领导的民众的后裔，还是基督纪元开始之前才出现的新教派。

不管当时的情况属于哪一种，撒玛利亚人在公元前 333 年获得民族自立。那一年，波斯的大流士三世科多玛努斯在北叙利亚的伊苏斯战败，得胜者是年轻而热情的武士——马其顿人亚历山大大帝。当时，他战胜了波斯帝国的主力军，正向南边的埃及进军。撒玛利亚人看到与希腊人合作，是巩固自己国家的安全的机会，合作的结果是，他们获准在基利心山上修建自己的圣殿。但撒玛利亚人获得不久的独立很快就丧失了，他们因某种缘故反叛希腊人的统治，因此撒玛利亚变成了希腊的军事殖民地。

新兴的希腊帝国

亚历山大的南进势如破竹，埃及人连抵抗都没有，亚历山大在公元前331年，竟能在尼罗河三角洲兴建起自己的城市——亚历山大城。该城后来成为不仅对埃及，且对居住在地中海沿岸各地的犹太人产生了重要影响的一座城市。经年之后，它还成为早期基督教的重要基地。兴建新城在亚历山大的战略中是关键性的举动，亚历山大向外扩张不仅出于获得政治势力的目的，更出于他对推广希腊文化、语言近乎狂热的热情，在这方面他做得非常成功。尽管希腊帝国作为统一的政治实体存在的时间并不长，但他营造的以希腊语为基础的文化王国(所谓“希腊化时代”)则延续了近一千年之久。亚历山大英年早逝，于公元前323年病故，在此之前，他的帝国从西边的希腊已推进到了东边的印度边境。但好景不长，亚历山大的将领之间出现纷争，使犹大(此时已称为“犹太”)落入了托勒密手中，他和他的继承人在埃及建立了新的王朝。公元前320年到公元前198年之间，犹太人就受这些在埃及的希腊统治者(统称为埃及的托勒密王朝)管辖。托勒密王朝对待被征服国民的政策与以前的波斯人差不多，它基本建立在实用主义的基础之上，凡对统治者和臣属都有利的事都加以推行。但也有证据表明，由于当时亚历山大城的人口稀少，托勒密一世曾迫使很多犹太人搬迁到那里去，当然也有人是自愿搬去的，于是，在这座埃及的新城市里很快就形成了一个人丁兴旺的犹太人社区。在这期间，耶路撒冷的各祭司家族与托勒密王朝密切合作，他们代托勒密王朝在犹大征收税款并维持秩序。



亚历山大大帝公元前四世纪征服了包括犹大在内的大片领土，建立了希腊帝国。此后的几个世纪中，“希腊化”的影响主导着整个地中海以东地区，当地成为以希腊语为基础的文化区。

在文化上，这是一个骤变的时期。犹太人此时面临的生活方式



希腊帝国

与以往任何时期都有很大不同。从总体上讲，希腊人在实用的基础上接纳希伯来文化传统。举例而言，希腊语这时已基本成为商业和外交通用语言，巴勒斯坦人和其他地方的犹太人均广泛使用希腊语，只有犹太人仍讲亚兰语，不过他们也不排斥希腊语，而希伯来语作为日常用语此时彻底地消失了。当然，犹太人的圣经是用希伯来语写成的（只有最晚期书卷有一两段很短的章节用的是亚兰语）。正是由于这一巨变，希伯来正典有必要译成希腊文，七十士译本便是在这一时期产生的。《阿里斯提亚斯书信》叙述了这个翻译的过程，书信中说埃及的犹太人说服了埃及王托勒密二世费拉德尔弗斯，让他发起了这一翻译工程。尽管书信也许对于译本出笼的细节做了渲染，但该工程得到了官方的支持并不是没有可能，托勒密二世不仅有推广各民族传统文化的政策，而且还为在亚历山大建造大型图书馆提供了方便。书信中讲到费拉德尔弗斯如何派人到耶路撒冷，挑选了 70 位精通希伯来和希腊两种语言的人，并把他们分别锁在 70 间小房间里，让他们分别把圣经原文翻译成希腊文。到了翻译完成的时候，人们发现，他们不仅表达的意思完全相同，而且使用的希腊词汇也一模

一样，大大出乎意料之外。托勒密对此瞠目结舌，即刻信服希伯来原文和希腊译本都是出自上帝的话语。而实际上，把圣经原文译成希腊文与上述情节相比是一个艰辛的过程。不过七十士译本的重要性怎么说都不会太夸张，它的存在不仅对地中海地区的犹太教，且对最初期的基督徒，都产生了深远的影响。基督徒也称之为基督教的圣经。

犹太人与希腊人

亚历山大死的时候，托勒密并不是惟一觊觎犹太地的将领。统治叙利亚北部安提阿的塞琉古不愿看到犹太和黎巴嫩都归埃及的托勒密王朝，因此在整个公元前第三世纪里，两个王朝的继承人一直在争夺这片土地，大多数情况下，角逐是通过外交手段进行的，但也有几次发生了军事冲突。公元前 198 年，塞琉古安条克三世在帕尼安(Peneon)一役战胜了托勒密四世的将领斯科帕斯(Scopus)，犹太和黎巴嫩的归属于是有了定夺。

安条克受到耶路撒冷上层的欢迎，其中有些人(最明显的是祭司长西门和多比亚家族)曾在安条克与托勒密的对抗中积极支持过安条克。塞琉西王朝因此用对犹太人宽松的政策作回报，安条克不仅为他们减税，还为耶路撒冷圣殿的修葺慷慨赠款，同时对犹太人按自己的律法、习俗生活加以来自官方的肯定。所有这些都保证了犹太价值观与希腊化文化继续和谐共处，这样做对双方都有利。可惜安条克在对付正在兴起的罗马势力方面没有显出同样的智慧，他从叙利亚向南扩张之后，又企图向西扩张，罗马人更看重这些地方。公元前 190 年，安条克在以弗所附近的马格尼西亚(Magnesia)战败，被迫与罗马人签订了屈辱的和约，放弃在小亚细亚拥有的所有领土。如此结果已使安条克羞辱难当，这对安条克的财政也是一个很大的打击，因为失去的土地历来都是塞琉西王国最富庶的部分，这使得安条克濒临破产的边缘。与罗马人签约一年后，塞琉西国库告罄，安条克亲自出马抢劫以拦的寺庙，被击毙。古时人们常在寺庙里存放现金和细软，就像现在人们存放在银行里一样，耶路撒冷的圣殿也不例

外。安条克本人倒从未谋算过耶路撒冷圣殿里的财富，在他儿子塞琉古四世统治的早期，情况也没有改变。但没过多久，耶路撒冷上层家族之间起了内讧，需要塞琉西王朝的介入，在介入过程之中，塞琉古派大臣赫利奥多罗斯(Heliodorus)去抢劫圣殿，不过没有得逞(马加比书下 3)，但他们从此知道耶路撒冷藏有大批的财宝。塞琉西王朝知道犹太宗教上层内部关系紧张，于是就越发关注这一南部领地的局势。

紧张局势的出现

在塞琉西人控制犹太地很久之前，犹太社会内部就一直弥漫着紧张气氛，起因是多比亚和安尼亚两大家族不和，一个代表着更传统的犹太正统势力，而另一个则急切地想要接受、推广希腊化的文化。在塞琉古四世被杀，安条克四世伊比芬尼即将继位的同时，犹太人内部的权力斗争也达到了高潮。安尼亚家族成员耶孙贿赂安条克，并取代他的哥哥安尼亚做了耶路撒冷的祭司长。这样的安排正是安条克梦寐以求的，因为耶孙像他一样热衷于推行希腊化政策。耶孙上任之后，就推行了一项彻底变更的计划，将耶路撒冷变成了一个希腊化的城市。没过多久，圣殿里的祭司也会匆匆了结公事，赶到竞技场去观看摔跤比赛(马加比书下 4:13—15)。希腊人都是赤身裸体参加比赛的，为了参赛时不尴尬，犹太男人甚至千方百计掩盖自己受过割礼的事实(马加比书上 1:10—15;马加比书下 4:7—17)。这一切在忠实于本民族传统的犹太人看来未免太过分了，耶孙很快被免职，由多比亚家族的米尼老(Menelaus)代替他。安条克把米尼老放在祭司长的位置上并不是由于别的原因，只是因为他比耶孙出的贿金更多，这种做法更激化了耶路撒冷各宗教集团之间的矛盾(马加比书下 4:23—50)。

与此同时，安条克又把征服的目光投向了埃及。当时的埃及统治者托勒密六世还是个孩子，安条克轻而易举地打败了托勒密的军队(马加比书上 1:16—19)。此时安条克急需用钱，于是他来到耶路撒冷，抢劫了圣殿，才返回叙利亚。安条克很快再次南下，于公元前 168 年春再到埃及。这时，他发现罗马人已抢先到了那里，罗马人将

他捉住押送出境。当时耶路撒冷盛传安条克已死，耶孙便想借此机会把米尼老赶下台。安条克遭到罗马人的羞辱，此时无心妥协，他决心不把犹太留给罗马人。于是他又来到耶路撒冷，把圣殿内余下的财宝抢掠一空，这次还有米尼老在帮助他（马加比书下 5:1—20）。安条克还在耶路撒冷大行烧杀毁坏之能事，又把一些居民掳走去做奴隶（马加比书下 5:14—20）。不仅如此，安条克还采取严厉措施，限制犹太人表达自己传统的信仰，割礼、安息日和诵读律法都受到禁止，在一个短时期内，安条克还坚持要求圣殿里的礼仪要包括拜希腊的宙斯神。更有甚者，他把圣殿向当地所有人开放，其中包括非犹太人（马加比书上 1:41—50；马加比书下 6:1—6）。所有这些措施都是为了全面推行希腊化政策，安条克的目的是要强迫国民中的每个人都接受希腊宗教和生活方式。

民族自尊与宗教热潮

安条克取缔一切具有犹太特色的事物，起因并不十分清楚，能够与之相比较的事件最近的距当时也有一千多年了，当时埃及法老阿肯—阿顿要在埃及禁绝除阿顿神和他自己以外的一切崇拜。不过这类完全的宗教管制在古代王国中并不典型，相信多神论的人一般认为不值得、也没有必要排除某一个神灵。安条克在某种程度上或许是由于自己升高的地位才那样做，也有可能他把自己看成是宙斯神的化身。他的名号“伊比芬尼”就是“天神的化身”之意，当然也有的作者谑称他为“神经病的化身”。这两种可能性可以说是对他行为的解释，可他并不像是在意识形态上具有伟大前瞻能力、能称自己是神的人。安条克谈不上有什么全盘的战略，他是那种见机行事的统治者，更容易受到眼前实用目标的驱使。这次，他差不多要破产了，他的王国已摇摇欲坠，多半是米尼老、耶孙等犹太领袖自己愿意支持或推行极端希腊化的



图为曾控制犹太地的塞琉西王朝的统治者——安条克四世伊比芬尼。他试图泯灭犹太人的生活和宗教特色，遭到激烈的反抗。塞琉古想把耶路撒冷变成纯希腊城市，而犹太人为维护遵守律法的权利而英勇抗争。

政策。

对安条克的行动肯定没有单一的解释,而是可以归咎于当时社会环境中的所有这些因素。就希腊化运动总体而言,它对犹太的传统价值观持相当中立的态度,在一个多世纪的时间里,犹太人在这样的文化母体里安生无虞,他们在地中海沿岸城邑居住的同胞后来也依然如此。然而,安条克在巴勒斯坦的做法激起的反抗比任何人都多,其中犹太人的反抗更是激烈,尤其是安条克强行用猪(犹太人视猪为不洁)为宙斯献祭,触犯了众怒。公元前 167 年提斯利月 25 日,安条克用宙斯的祭坛取代了圣殿里的圣坛,并以猪献祭,极大地亵渎了犹太人的信仰。与此同时,他还发出指令,让犹太全民依此法在自己的社区里献祭。虽然也有人表示支持,但多数人都不堪设想参加这样的仪式(马加比书下 6:7—31)。人民反抗的决心弥坚,安条克士兵的残暴也愈烈,他们甚至将拒绝屈服于如此强制希腊化的一家犹太人剥了皮,放在油锅里煎(马加比书下 7)。

这种被动的抗争精神虽然可嘉,但不能起到太大的作用,于是,武装抵抗运动很快就蓬勃兴起。武装抗争发端于利达(Lydda)附近的摩丁(Modein)村。一次,安条克官员命犹太祭司马他提亚在希腊祭坛上献祭,遭到马他提亚断然拒绝。这时,一个村民前去代他献祭,马他提亚冲上去把这个村民和命令他的塞琉西官员都杀死了(马加比书上 2:1—26)。这一行动标志着犹太历史上最引人注目的抵抗运动之开端。马他提亚以及全家逃往山中,在儿子犹大的带领下开始了持久的游击战争。犹大的绰号叫“马加比”(意思是“锤子”),整个抵抗运动都因此得名为“马加比革命”。由于塞琉西军队的卑劣行径,犹大领导的抵抗运动得到了其他犹太群体的广泛支持。犹太人本来多无心参加武装抗争,其中有一个教规严格的大群体——哈西德派,他们本想回避冲突,隐退到犹太旷野上去。但塞琉西军队追击他们,并挑逗他们在安息日作战,后者当然拒绝出战,他们要恪守安息日不做工的诫命(马加比书上 2:29—38),安条克的官兵就把这群毫不反抗的人逐个杀掉。这一事实使犹太人看到,消极对抗显然是没有一点帮助的。同样明显的是,倘若犹太人继续一味严守诫命,过不了多久他们就会遭灭绝。所以马加比人决定,他们在有些情况

下只能做好不顾诫命的准备，即使在安息日也要作战（马加比书下2:39—41）。

这一务实的政策赢得了很多新的支持者，其中也包括哈西德派的人。在犹大英勇的领导下，抵抗运动获得了惊人的战果。不久，被打得筋疲力尽的安条克就不得不改变自己的政策（马加比书下 11:27—33），重申犹太人的律法仍是犹太社会的基础，圣殿也在公元前164 年的基斯利月 25 日得到洁净，重新献给耶和华神，这一天恰好是初次污秽圣殿整整三年的日子（马加比书上 4:36—59；马加比书下 10:5—8）。如今犹太人依然纪念的献殿节（Hanukkah），就是从这一重献圣殿的日子开始的。哈西德派对此感到满意，他们又获得崇拜上帝和守律法的自由。但犹大的家族（哈斯蒙派）并不满足于此，已经取得的有限胜利使他们尝到了权力的滋味，没过多久，他们就或多或少地摆脱了塞琉西王朝的统治，并在犹太地建立了自己的王朝。在哈斯蒙王朝的领导下，犹大在一个时期中享有相对的政治独立，直到罗马将领庞贝在公元前 63 年占领耶路撒冷。在这个时期里，犹太领导层中的不同派系间错综复杂的内斗持续不断。哈斯蒙派里有些人喜好马加比及其同代人不惜牺牲也要改变的事物，结果他们很快就失去了哈西德派的拥护，他们中间的一些人难以忍受哈斯蒙诸王的腐败并推行希腊化政策，后者作为一个孤立而标志明显的宗教全体，销声匿迹在旷野里，就像他们在安条克统治时期的做法一样。可能正是这类的运动，为死海边上库姆兰的艾赛尼社团奠定了基础。还有一些哈西德人没有走得那样远，他们重新组织起来，在犹太主流社会里发起抗议运动。不少学者相信，这些人与耶稣出生前一世纪兴起的法利赛人有关。而哈斯蒙派时常看上去更倾向于新约耶稣故事中的撒都该人，哈斯蒙派又可能是公元一世纪巴勒斯坦出现的激烈反罗马的奋锐党运动之先驱。

持守信仰

在整个这一时期，乃至后来的一个世纪中，犹大人最关注是，如何既能持守自己祖传的信仰，又能在急剧变幻的时代中充分发挥自

己的作用。在以斯拉时期，波斯比较温和的监管使复兴了的犹太人国度得以保持自己的民族身份。希腊人的到来也没有带来重大的变化，但是大开了的眼界使很多犹太人跃跃欲试，想把自己传统的宗教改装得与希腊化文化相得益彰，同时又不使自己的历史之根断绝。这样做不能不像走钢丝一样危险。旧约里有三卷——以斯帖记、犹滴传和多比传——明显是源自这一时期。这些书卷警告人们，改装宗教可能带来危险。

以斯帖记是希伯来正典中的一卷，而犹滴传、多比传则被收入次经。次经里也收入了以斯帖记补编，是希伯来正典中没有的。从文学的角度看，所有这些文字都属于同一种题材，也就是我们如今所谓的历史小说，也就是说，它们从概念上如实地反映了相关年代的生活，但目的不是记载历史。

以斯帖记

以斯帖的故事以书珊城里波斯王国的宫廷生活为背景，时间是在许多犹太人从巴比伦回归的年代。以斯帖本人是犹太女子，做了波斯亚哈随鲁王（公元前 486—前 465 年）的王后。她发现宰相哈曼在预谋杀灭犹太人，于是她用自己的魅力和机敏使哈曼自己变成了被告，哈曼被处死，而末底改（以斯帖的亲眷）被提升到了哈曼的职位上。以斯帖记显然是旧约中写作时期最晚的几卷之一，被排在希伯来正典的最后一部分（著作部分）。它所传达的信息既适合波斯帝国晚期，也适合于希腊统治的早期，因为两个时期提出了一个共同的问题：即便是在相对温和的外族统治下，保持犹太生活的独特性也颇为重要。正像后来历史显示的那样，在传统信仰受到威胁的时候，人们更容易对其显示出热诚献身的精神。以斯帖的经历意在表明，尽管是那些明显倾向于犹太事业的外族统治者，也并不总能够信得过，他们一夜之间态度就可能完全改变，所以必须时刻保持警觉；同时还应看到，惟有上帝才能真正保证民族的长治久安。奇怪的是，以斯帖记的希伯来文本中竟没有提到上帝的名字，但是故事蕴含的推理，建立在“以色列人转危为安是上帝不断眷顾的结果”这一认知之上。希腊文版本对以斯帖记有多处补充，其中专门提到了上帝，还有些章节强

调了梦境和异象的重要，同时也强调说，是末底改和以斯帖的祷告促成了以色列人最终得救。

犹　滴　传

犹滴传以回归以后的犹太地为背景，讲的是彼土利亚（Bethulia）城的居民反抗外族元帅荷罗斐纳（Holofernes）的故事。其中有些细节的背景是亚述、波斯和巴比伦，而中心情节却是在彼土利亚，反抗运动的发起者和领导者是犹滴。犹滴是一个勇敢的寡妇，她用美貌迷惑荷罗斐纳，然后在后者醉酒的时候割下他的首级，送交给城里的长老。

马丁·路德在他 1534 版德文圣经译本前言中建议人们，把这个故事当作寓言看待，其寓意是："上帝从来都用奇妙的方法保证犹太人在敌人面前得胜…… 而犹滴则以天才而圣洁的形象代表着犹太人民，这从来就是上帝子民的形象；而荷罗斐纳所代表的是各个时代不虔不敬或是异教的当权者。"虽然把犹滴的故事称为寓言有些言过其实，但不失为一种概括故事内涵信息的方法。犹滴反映出并代表着希伯来圣经诸书卷中男女英雄令人仰慕的品格，她除掉荷罗斐纳的方式，同出埃及和大卫与歌利亚的故事有着明显的相似之处（撒母耳记上 17），而她自身的魅力堪与创世记第 12—17 章里的撒拉相媲美。

犹滴传的成书年代可以是公元前 5 世纪以后的任何时期，不过其中提到的政治和宗教事件指向公元前 2 世纪，大多数学者都认为它是那一时期的作品。

多　比　传

多比的故事发生在亚述王撒缦以色四世（公元前 782—前 772 年）统治时期的尼尼微，其中的两个情节相互交织。第一个情节表现多比是一个忠于以犹太人的信仰为基础的传统习俗的人，在这些习俗不流行的时候他也依然如故。有一次，他一丝不苟地循摩西五经指示的方法安葬了一位犹太同胞，事后他觉得自己在礼仪上属于不洁净的，需要在户外的流通空气中过一夜。正睡觉的时候，有鸟屎掉

进他的眼睛，使他失明，而且没有人能治好他，很快他就陷入了贫困。多比于是派儿子多比斯到玛代去收一笔欠款。多比斯在路上遇见上帝的使者拉斐尔，天使就陪他一路同行。途中多比斯还遇见了一条神鱼，这条鱼的内脏后来成为故事的关键。到了伊克巴他拿，多比斯认识了一位女子，名叫撒拉，是多比斯家的远亲。撒拉曾出嫁七次，却仍是处女，原因是每次新婚，恶魔亚斯摩多都把她的丈夫害死，人们都以为一定是撒拉在作祟，所以多比斯到来的时候她正准备寻死。天使拉斐尔安排多比斯与撒拉结了婚，多比斯把神鱼的内脏焚化成烟，赶走了恶魔。拉斐尔讨回了欠多比的款项，与多比斯和撒拉一同回到多比在尼尼微的家中。神鱼的鱼胆又使多比重见光明。接着，拉斐尔回到天上。故事以多比安享天年结尾。

几乎可以肯定的是，多比传在公元前第 2 世纪初用希伯来文写成，但希伯来原文已残缺不全。故事的主题是读者所熟悉的，即如何在敌对文化环境中也能忠实地持守上帝的律法。一般只有在启示文学中才会谈到天使和魔鬼的活动。在圣经后来的文字中，多比传成为基督教神学关于天使理论的一个重要来源。多比本人被表现成为一个典范人物，他过着圣洁生活，忠实遵行律法，因忠诚而受苦，又在苦难中忍耐，他乐善好施，勤于祷告，行出了自己敬虔的传统。

故事的尾声

从马加比时代直到基督纪元，犹太人的历史一直以先前与希腊化作斗争时出现的问题为主线。犹太人试图将“上帝居一切之首”的社会理想，与受世界观、信仰不同的外族统治这一现实协调起来，在这个过程中，政治和宗教这两个问题错综复杂地交织在一起，难解难分。在犹太社会内部，为争权夺利所导致的明争暗斗接连不断，直到公元 70 年罗马大军攻入耶路撒冷、焚毁圣殿为止。到了公元 2 世纪之初，耶路撒冷沦为罗马帝国的一个城市，与其他罗马城市已没有什么两样。对于这后一时期的社会、宗教历史，笔者在本书的姊妹篇《新约概论》中有详尽的介绍。

显而易见的是，在这持续不断的动乱之中，许多犹太普通百姓肯

定会怀疑，旧约故事中的理想发生了什么事？在他们的历史之初，矗立着祖先亚伯拉罕和撒拉，对于他们来说，上帝是个活生生的现实，是与人亲密来往，是人能去认识、去爱的朋友，同时也是让人能够敬拜的神。伟大先知们传讲的信息再现了“上帝的慈爱”与“人应有的回应”的主题。申命史家和历代志作者在编写以色列历史的时候也凸现出该主题，更不用说摩西五经被编成法典的时候了。但在这一时期，人们都有一种同感，即上帝与人直接对话的时代似乎已如良辰不再。公元前一世纪的最后十年中，犹太社会中不少群体急切地寻求上帝在当时的境况下再次对他们讲话。他们有的在沙漠旷野的静寂中寻求了悟现实；有的等待着启示者预言的天翻地覆的日子来临，却没有等来；还有的得出结论说，他们祖先的信仰已不再适用于新的时代，因此他们希求在政治投机中得到成就感。

在旧约叙述的末了，我们看到一幅对比鲜明的图景，一方面是上帝子民不知所措的境地；另一方面又有对他们隽永的提醒——尽管他们如此不堪，上帝依然爱他们。但以理书的作者在一片绝望中向人们展示出未来王国的景象，在那里，上帝将亲自施行高于一切的统治。当然，对于基督徒读者来说，整个旧约的故事需要凭借拿撒勒人耶稣之光来观察，才能完全理解。最早期的基督徒理所当然地认为，耶稣的生平、死亡和复活使旧约故事达至最高峰，舍此，旧约里古代的故事便是不完整的。他们认为，耶稣是让上帝真正掌管其生命的人，他是大卫理想的后裔，是弥赛亚，先知们暗指的救主就是他。早期基督徒认为，耶稣就是那位在但以理异象中，上帝将要赐他王国权柄的“人子”，同时，他也是亚伯拉罕和撒拉的嫡系后裔。不是每个旧约读者都愿意从基督教信仰的观点来理解它，而且很重要的是，我们不应忘记，这本文集也是，而且首先是，犹太教的圣经。不管是从基督教还是犹太教的观点看，它不仅是从古代以色列生活中领悟的旧约价值观，而且也为后世凸显出了重要的神学信念。为了更全面地认识旧约的启示，我们有必要时刻注意这一点。本书余下的章节便是为探讨这些主题而写的。

但以理书与马加比危机

犹太人在这一多变而困苦时期的经历，在马加比书上下卷中都有记录。这两卷书没有收入希伯来正典，却通过七十士译本进入了基督教旧约的文字传统。不过，希伯来正典中有一卷书看来既反映了这一经历，也就其发表了评论，那就是但以理书。但以理书的内容隐晦艰深，事实上更像是两卷书。一卷是犹太青年但以理及其朋友的几个故事，讲述他们在流亡巴比伦期间，如何应对敌视他们宗教、生活方式的局面(但以理书 1—6)。随后，书卷的内容来了一个急转弯，不再讲现实环境中的人和事，而是展现出一系列奇异幻景。这些异象借各种神秘怪兽，暗寓旧约其他章节中谈到的各王统治年代表(但以理书 7—12)。除去书中的内容可以一分为二以外，但以理书在所用语言上也能一分为二。书卷是用两种语言写成，但各语言部分与两个不同的信息部分不完全对应，其中 1:1—2:4 和 8:1—12:13 两部分章节用希伯来语写成，而 2:4—7:28 用的是亚兰语。此外，但以理书中还偶尔有波斯语，甚至希腊语的外来语。

那么，这卷书的寓意如何？写作目的又如何呢？这两个问题的答案有着紧密的联系，因为对书卷信息的认识，决定着对其写作目的的看法。因此，我们有必要详细地考察一下书卷的这两个方面。

但以理及其朋友的故事

但以理书的这一部分恐怕是整部旧约中人们最熟知的了，它是被尼布甲尼撒掳到巴比伦的犹太青年但以理的历险经历，人们也是通过这卷书的第一章第一节，才了解到公元前 605 年尼布甲尼撒进攻耶路撒冷时的情形的。但以理在巴比伦至少住到居鲁士王公元前 539 年攻占巴比伦之后(6:28)，在巴比伦期间，但以理和他的朋友们意外地得到在宫廷里受教育的优待，这同时也使他们从一开始就要面对各种尖锐的问题。问题之一是，宫廷要他们进食犹太传统所禁

绝的食物(1:3—17),并要求他们拜尼布甲尼撒所立的金像。他们感到自己不能为从命而背弃自己的信仰。但以理的三个朋友沙得拉、米煞和亚伯尼歌因此受惩罚,被扔进火窑中,要把他们活活烧死。他们奇迹般地从杀身之祸中得救后,连尼布甲尼撒本人也不得不承认他们的神是有伟大能力的神(3:1—30)。但以理后来在大流士王统治期间也落入同样的境地,他因坚持敬拜自己的真神,被扔在狮子坑里,他也同样出奇地获得解救,大流士也只得承认以色列的神是至高无上的真神(6:1—28)。

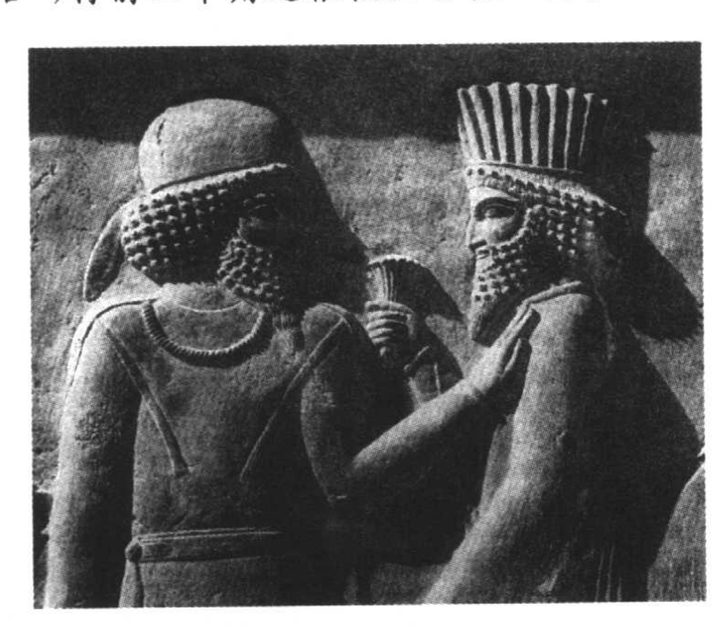
但以理还有很多故事见于正典以外的犹太文字,包括希腊译本中的但以理书补编。其中的(也称三青年赞美诗)用诗歌来纪念但以理三个朋友在火窑中的经历,内中有很长的篇幅是他们当时的祷告词。还有一个故事是比勒(Bel)与大龙,讲的是居鲁士王统治时期,但以理如何利用巴比伦偶像比勒揭露祭司们的诡诈,除灭了巴比伦人另一神灵——大龙。为此,他再次被扔进狮子坑。上帝派先知哈巴谷送饭菜给但以理吃,并保守他在险境中安然无恙。但以理得以死里逃生,使王不得不承认以色列的神是至高的真神。第三个补充故事是关于苏珊娜和两个长老的,被排在希腊文圣经之末,尽管它的内容是从但以理儿时讲起,显示出他具有超常的天赋智慧和属灵的灼见。后来,两个心术不正的巴比伦长老诬告苏珊娜与人通奸,但以理及时介入进来,使苏珊娜不致蒙冤死去。

除去这些故事之外,人们对于但以理一无所知。有人说,他可能是古代的一个传奇人物,与以西结书 14:14 指的是同一个人,乌加里特的文献中也记录了他的事迹。旧约里的这些故事不是历史的陈述,目的完全在于从道德上体现犹太人在外族统治下的经历,这些经历不仅在流亡巴比伦和波斯帝国时期,乃至整个希腊化时期大概都很典型。故事大多强调对以色列祖传信仰的忠诚,其结果都是导致得救,而以色列的反对者总是搬起石头砸自己的脚。不过故事同时也在强调,在拯救到来之前,以色列要忍受残酷的迫害。这一内容与书卷第二部分的历史暗示结合在一起显示出,这些上一代人的故事之所以在安条克四世推行希腊化政策的时期被收集起来,是为勉励犹太人继续忠实地信守自己的律法与风俗。

对未来的瞻望

但以理书的两部分由四大帝国的异象连接成为一体。故事说，尼布甲尼撒王做了一个梦，自己又不解其意，就按东方君王的做法，叫自己的谋士来解梦(2:1—13)。谋士们解不出，但以理却能一一道出梦的含义。他告诉尼布甲尼撒说，梦中用金、银、铜、铁铸成的塑像指的是四大帝国，其中第一个(金色帝国)指的是尼布甲尼撒自己的帝国，其他三个帝国将会接踵而来(2:24—45)。第四个帝国来势汹汹，尤其可怕，"那国必打碎压制列国"(2:40)；但它也有自己的弱点，"那国将来也必分开…… 也必半强半弱"(2:41—42)。

书卷第二部分的异象也与之相似，只是用四种兽——像是狮子、熊、豹和山羊的动物，表现四大帝国。同样也讲第四个国比前三个都可怕：它不仅有大铁牙，吞吃嚼碎猎物，而且长着多个角，其状狰狞。第四只兽的各角相争，最后"一个小角…… 这角有眼，像人的眼，有口说夸大的话"，将前三个角连根拔出(7:1—8)。



图为波斯巴利(Persepolis)遗址发现的浮雕，表现的是一个波斯人和一个玛代贵族。据认为，但以理书第七章的异象里说的第二帝国、第三帝国，指的就是玛代和波斯帝国。

异象所代表的究竟是哪些帝国，这是旧约解经中争论最激烈的问题之一。然而，书卷本身足够清楚地阐明，第一个帝国就是尼布甲尼撒的王国(2:37—38)，从这一点出发去观察，其他三个帝国的身份

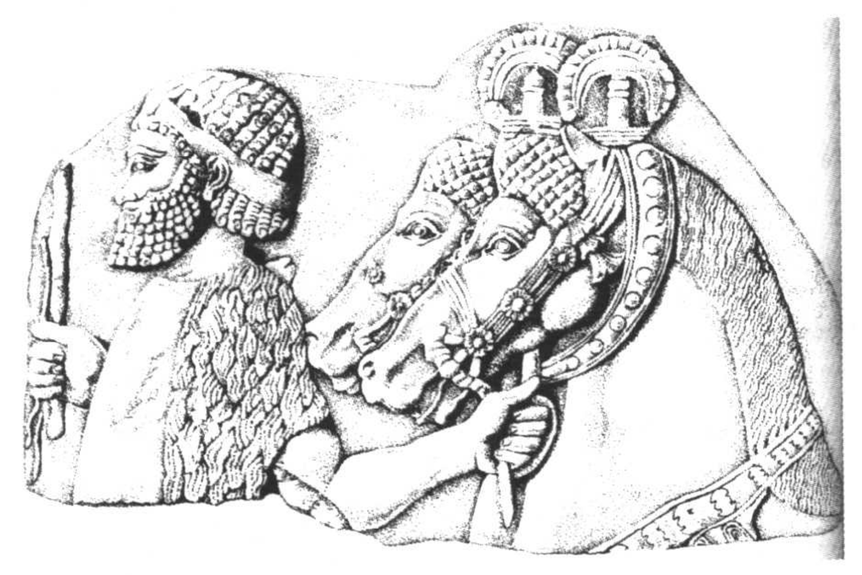
也就显得明朗了。伯沙撒王的故事似包括在第一帝国的故事之中，书中说他是尼布甲尼撒的儿子(5:2)。接着，是另一个民族的统治者“玛代人大流士”(5:31)，于是有理由认为他是第二个国的代表。我们都知道，玛代的势力在尼布甲尼撒死后的年代里不断增强，后于公元前550年与波斯居鲁士王合流，所以才有能力取代巴比伦帝国。居鲁士王的波斯是但以理书里说的又一个帝国(6:8)，即异象中的第三个国。这样就使希腊成为第四帝国，它由亚历山大建立，后在他的继承人手中分成两半。描写第四兽的象征性语言似清楚地暗指亚历山大死后发生的事情，异象中谈到“正强盛的时候，那大角折断了。又在角根上向天的四方长出四个非常的角来。四角之中，有一角长出一个小角，向南、向东、向荣美之地，渐渐成为强大…… 并且它自高自大，以为高及天象之君。除掉常献给君的燔祭，毁坏君的圣所。因罪过的缘故，有军旅和常献的燔祭交付它。它将真理抛在地上”(8:8—9;11—12)。这刚好与亚历山大之死、四将领瓜分领土、其中一个王国在安条克四世伊比芬尼统治下极力逼迫犹太人等事实相对应，无法想像它指的任何其他王国。



但以理在异象中看到凶猛的公山羊动作迅疾，如脚不沾地，猛烈进攻它的对手。这是对亚历山大大帝的描写，他首次出兵征服，就以闪电般的速度使波斯人目瞪口呆。图为亚历山大石棺上雕刻的希腊骑兵。

后面的异象准确地描写了安条克进入耶路撒冷之前的诸事件，

包括他到埃及、在罗马人面前受辱，以及他"亵渎圣地……设立那行毁坏可憎的"，在圣殿中立宙斯像(11:21—31)，这都给人以第四帝国的印象。对于马加比革命，谈到第四兽时也有所暗示："惟独认识上帝的子民，必刚强行事……他们仆倒的时候，稍得扶助，却有许多人用献媚的话亲近他们。智慧人中有些仆倒的，为要熬炼其余的人，使他们清净洁白，直到末了"(11:32;34—35)。对未来洁净的盼望，很有可能说明但以理书完成的时候，马加比革命尚在进行中。或许有点让人感到奇怪的是，异象为什么说犹大及其游击队"稍得扶助"。有些学者由此得出结论说，但以理书也许是哈西德派人士所写，作者仍对马加比式的反抗方式有看法。



继尼布甲尼撒统治之后，虽然玛代的势力有所增强，但要想推翻巴比伦王朝，还需要玛代和波斯两国协同作战。图为玛代侍者手牵两匹战马。

尽管上述对但以理书异象所指王国的指认与书中信息的其他方面最相符，但有些人的看法却不同。他们指出玛代和波斯从没有分别立国，因此第四王国不应是亚历山大的希腊，而是罗马帝国。还有人虽然愿意说第四帝国指的就是亚历山大，但他们想借此说明，但以理的历史感不足，他只是错把玛代和波斯说成了两个分别的王国。这两种推论都不一定合理：

- 玛代在巴比伦王国灭亡之前已经崛起，他们势力的确是在尼布甲尼撒公元前562年死去之后才开始壮大起来。玛代后于公元前

550年同居鲁士王的波斯合而为一，共同成就霸业。玛代和波斯若是各自为政，也许就不会成事，但以理书在有些地方清楚地体现出这一点(5:28;6:8;8:20)。

■ 我们还须认识到，但以理是用古老的文学手法描述四个帝国。在当时，用金、银、铜、铁四种金属来描述大国活动的用法很普遍。这一文学手法要求但以理无论如何要描绘出四个，而不是三个帝国。为了满足四种金属的格式，他才给予玛代以半自治的地位。倘若换用偏重历史记载的体裁去写，他也许就不会这样做了。

但以理书及其信息

但以理书的解经学者们一致认为，其信息目的是为激励在安条克四世的高压之下为自己的信仰受苦的人们。书卷的第二部分让读者放心，尽管情况看上去完全失控，但他们的未来——事实上整个历史——始终都掌握在慈爱、全能的上帝手里。最后一个狰狞的兽将不靠人的努力战胜，靠的是上帝亲自干预(8:25;12:1—3)，书卷前面部分提到的金银铜铁的大塑像也不是被人力打碎的(2:31—35)。打碎那塑像的石头之后并没有消失，而是"变成一座大山，充满天下"(2:35)，所有这些大帝国尽行其恶之后，"天上的神必另立一国，永不败坏；也不归别国的人，却要打碎灭绝那一切国，这国必存到永远"(2:44)。

重申世界掌控在上帝手里的信念，对于公元前2世纪身陷困境中的犹太人来说，意义一定非同一般。不过，书中也有更具体的勉励。作者选录但以理及其朋友的故事的时候，显然是想到了忠实于自己信仰的犹太人是在何种境况下抗争。故事中突出尼布甲尼撒可能是在影射安条克：

■ 尼布甲尼撒名字的形式与旧约中其他地方不一致，但以理书中，这个名字也许指的是安条克。在希伯来文及其他不少古代文字中，人名和单词时常有数值，字母表中的每个字母同时也代表着一个数字。"尼布甲尼撒"所代表的数字(423)放在一起与"安条克·伊比芬尼"的丝毫不差，这看来并非巧合。

- 在但以理书开头的故事里，饮食的问题占有很重要的位置(1:3—16)，在是否接受希腊化的整个争论中，它也是关键的问题之一。引发马加比革命的抗议运动，在很大程度上也与虔诚的犹太人不愿进食猪肉及其他不洁食物有关系。
- 但以理书中尼布甲尼撒立大像命人崇拜(3:1—18)，以及希腊文次经里的比勒的故事，都凸显出安条克在耶路撒冷的圣殿立宙斯像同样的问题。当然，尼布甲尼撒立大像与安条克立宙斯像的意思都是要立他们自己为偶像。连尼布甲尼撒后来变疯的故事(4:19—33)，也不禁使人想起很多人相信安条克是疯了，因为他以为自己是宙斯的化身(伊比芬尼)。
- 但以理书前几章的故事细节与希腊化年代早期的情形很相似。伯沙撒王之所以失势是因为他亵渎从耶路撒冷圣殿里掠夺来的圣物(5:1—4)，安条克也以差不多同样的方式多次抢劫圣殿。在后来的年代里，可以看到有些犹太人为不敬不虔的塞琉西王朝当奸细和告密者，这些人与密谋陷害但以理，一定要把他关在狮子坑里的人没有什么两样(6:1—14)。

但以理书及其社会背景

但以理书与旧约其他书卷的不同之处在于，它详细描述异象的次数之多，是任何其他书卷都不能企及的。在基督纪元开始之前的两个世纪里，用这种体裁写成的书越来越流行，后来新约里的启示录也采用了同类体裁。这类书卷如今被统称为“启示书卷”(apocalypses)，这个词来自希腊语，意为“揭示隐秘的事物”。这类文字有几个显而易见而有别于其他文学风格的特点：

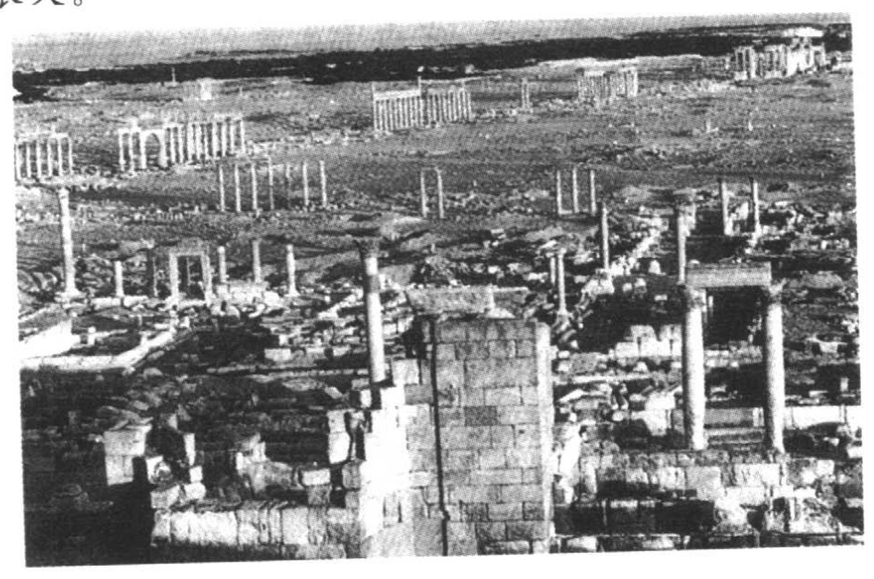
- 它们基本属于文学作品。在这一方面，它们与早些时期先知的信息有很大区别，后者采用的语言都很直白，任何人都能够读懂。先知们还时常采用简约的诗体，以便于记诵；而启示书卷属于难懂的散文体作品，其中有连篇的讲论，多隐语和暗示，当前的事件都用象征的说法描述，还常借用真实的动物或想像中的怪物形象。

- 启示书卷时常把上帝说成是一种超然而遥不可及的存在。事实上，它们将强调的是天上的事，而不是人类的日常生活经验。文中虽然也讲这个世界上的事物，但这些事物之所以重要，是因为它们能被用来启示灵界的事物。正因如此，启示文学时常强调梦境、异象，以及天使与人沟通，告知上帝对以色列民族既定不变的计划。旧约里的先知们给人留下的印象往往是，历史的进程在某种意义上取决于人们如何对他们的信息做出反应。可是在启示文学作者看来，历史正走向最后的高峰，什么都无法改变这一预定的进程。
- 历史最后的高峰也是用特殊的方式来揭示的。新的纪元从来也不被看作这个世界生活的继续，它要么是属天的事，要么是通过上帝从外部亲自介入，突然降临在这个世界上的。在这一点上，启示书卷与大多数旧约先知书对未来的期望也有很大区别。先知们都寄希望于一个新纪元，它由于上帝的工作，将在通常意义上的历史长河中显现，那么就要牵涉到上帝工作的媒介，那应该是出自大卫王室的一位人类王子，而不是启示文学中所说的一位超自然存在。

启示书卷与旧约主流思想之间有着明显的区别，使不少今人觉得它怪异，是犹太宗教比较后期思想的一个用处不大的旁支而已。人们还时常把它看成犹太信仰在放逐期间受外邦影响的结果。不过，这些看法未免流于简单和轻率，其原因是：

- 启示文学之生成必须要从当时的历史背景中去认识。读者很容易忘记犹太人当时面临的严酷现实，感觉启示书卷里的想法古怪、不着边际而忽视它。而实际上，启示文学的兴起，与当时变化中的文化环境，和它所带来的在神学上重新定义的需要，有着直接的关系。先知们早就十分清楚地指出，顺服上帝就会带来昌盛，悖逆则会招致困苦，而且从总体而言，以色列的历史直至被掳巴比伦的年代，完全证实了这一观点。但在波斯帝国衰亡后的日子里，情况有所不同，安条克四世统治时期强力推行希腊化，为犹太人提出了新问题。在这个变化了的环境中受苦越长，犹太人似

乎越觉得，要昌盛就一定要和安条克等人合作，而不是继续持守犹太信仰的旧价值观。那些企图保持自己传统的人感到自己越来越孤立，而那些发达的人往往靠的不是持守信仰，却是忽略它，甚至完全抛弃它。这时一系列亟待解决的问题是：为什么敬虔没有带来昌盛？为什么义人反而受苦？为什么上帝没有制止邪恶势力？更重要的是，在政治和军事的紧要关头似乎也没有上帝作为的迹象。他在上一代兴起了居鲁士王，但在从亚历山大大帝到安条克四世伊比芬尼之间的时期内，耶路撒冷至少有十次被占，在全国范围内多次发生大规模激战，这时上帝在哪里呢？启示书卷的目的就是要解答这一类的问题，它坚信眼前所有的困难都是相对的，需要把它放在更广阔的背景中看待，即上帝掌管世界及其命运。从这个时间坐标上看，义人终将得胜，邪恶势力占上风不会长久。



希腊文明对地中海以东地区的影响巨大。达莫(Tadmor)在公元前19世纪就是一个兴旺的城市，而如今其最突出的特征，却是希腊、罗马时代留下来的无数柱廊。

■ 如今越来越多的人认为，启示文学不是外族文化对旧约信仰的入侵，而是对伟大先知的著作之合法而必然的延伸。即便是在最早的先知著作(阿摩司书)里，我们也能看到以色列人未来要经历大危机——“耶和华的日子”——的说法。那时，上帝会介入历史，并开始一个为敬虔的犹太人伸张正义的新纪元(阿摩司书5：18—20)。其他先知也有同样的看法，以赛亚书(如，2：1—4；9：

1—7;11:1—9)和弥迦书(如, 4:1—5)都在酝酿着的理想,在启示书卷的观点中几乎是呼之欲出。随着时间的推移,这些主题的重要性越来越凸显出来。从犹太人被掳及后来的经历角度上看,不难看出,先知早先的预言如何转化为启示文学大场景、全方位的异象。有些学者试图将启示书卷与智慧书联系在一起,因为两者都引用了百科知识,而且都对天文学和纪年显示了兴趣。如果他们的方法能站住脚,启示文学就又从旧约思想中找到牢固的根基。不过,看来但以理书的思想根源不是智慧书,从某种意义上说,它更是对先前先知书信息的再诠释和新运用(但以理书 9:1—2)。

■ 从基督徒的角度来看,值得注意的是,基督教最突出的信念似来自抱有启示观点的人群。耶稣本身对他同时代的持启示观点者仿佛没有表示很多的赞同,然而无可否认的是,基督教观念中的与邪恶势力抗争的信念,对未来复活的盼望的信念,更不消说相信历史朝着一个既定而有意义的目标发展的信念,显然都是从犹太人启示文学最先阐释的观念中衍生出来的。

马加比书诸卷

马加比书卷一、卷二对认识安条克继位后时期的历史特别重要。第一卷的叙述从安条克登基那一年开始(公元前 175 年),到公元前 135 年西门去世为止;第二卷记录了公元前 176—前 161 年间的事。

马加比书卷一

虽然马加比书卷一中的数据经统计和解释后很难凑成一幅完整的图景,可是人们一般都认为,卷一比卷二更近乎于史志。原文几乎可以肯定是用希伯来文或亚兰文写成的,它在文体上与历代志相像,两者均融名录、家谱、正式文件于一体,在叙述的关键之处是用心措辞的演讲和祷文,这些演讲和祷文常被用来强调犹太史上的惨痛教训。书卷没有提到作者的身份,但从作者能用闪族语言写作这一事

实上看，他肯定是巴勒斯坦的犹太人，而且马加比书一定是在罗马的庞贝将军公元前63年攻占耶路撒冷之前写成的。大多数学者将马加比书的写作年代定在公元前2世纪的最后十年，大概是在约翰·希尔克努(John Hyrcanus，公元前134—前104年)统治时期。无论作者是谁，他所宣扬的观点都与以斯拉记和尼希米记相似，意思是说，真正犹太人的标志是血统加信仰。虽然书卷誉马加比一家为民族的救星，但也并没有忽略他们的失误，使人感到书中的叙述是对马加比家族真实的写照。

马加比书卷二

除去叙述差不多同一事件外，称为马加比书卷二的书卷其实与卷一没有明显的必然联系，之所以称为马加比书，只是因为它们在各种古代手稿之中两者像是姊妹篇。卷一的来源很清楚是巴勒斯坦人，而卷二自称是对古利奈人耶孙五卷之作的简述，古利奈人耶孙是何许人已无从可考。由于卷二是通过写给亚历山大的犹太社区的两封信函介绍给读者的，因此人们很自然地设想，这就是书卷写作的背景，它与卷一可能属于同期作品，不过没有证据显示耶孙曾读过卷一的内容。卷二的概要和它所简述的原著都是用希腊文写成的。卷二叙述的焦点是耶路撒冷的圣殿，讲它如何受亵渎，又如何重新献给耶和华，其中穿插着对犹太律法各方面的解释，这表明，书卷的读者是本来应该了解律法却不甚了了的人。书卷用颇多的篇幅赞誉马加比时期的殉道者，新约里的希伯来书11:35谈到了马加比书卷二7:1—42的内容。同时，卷二中还有突出的神学内容，其中包括多处提到天使(如，3:24—28;5:2—4;11:8)、清楚地相信从死里复活(7:11;14:46)、相信上帝从虚无中创造世界万物(7:28)，以及永生、永死的概念(7:9,14)，还有活人为死者向上帝祈祷的说法(12:43)。“犹太教旨”作为与“希腊化”相对立的犹太生活方式及文化的定义，也初见于此(8:1;14:38)。

马加比书卷三

这一书卷与马加比家族毫无干系。虽然圣经希腊文版本当中有

此卷，但它从来也没有被收入正式的次经书目。书卷的文体近似于犹滴传和多比传，表现了敬虔的犹太人为自己的信仰不惜献身的精神，他们受到的是上帝的奖赏。书卷成书于公元前第一世纪，是用希腊文写成的。

马加比书卷四

这是又一不同种类的书卷，出现在希腊文圣经的附录里面。书中惟一可能与马加比家族有联系之处在于，与马加比家族同期的事件在书卷的不同章节里被用作事例。书卷基本上是对以色列史某些方面的哲学反思，显示出受斯多葛思想影响的很多迹象，特别是它坚持认为，运用理性能够控制激情，抵御试探。它所引述的马加比时期的事件看上去来自马加比书卷二，因此它的成书时间不会早于公元前一世纪，还有可能更晚。

第九章　上帝乃又真又活的神

上帝是谁?

这个问题如同人类本身一样古老。历代的哲学家、神学家们,以及无数平民百姓一直在争论、探求问题的答案。在有些人看来,上帝是一种看不见的"力量",使万物平顺运作,他们认为上帝或许甚至可以比作"自然律";在另一些人看来,上帝与自然界中的各种事物,如太阳、月亮,有着特别的关系;还有人认为,既然一切存在中之最有意义的是人类的人性本身,那么无论"上帝"是谁或是什么,他首先得见于人类深层的经验之中。让人感到意外的是,当代西方文化如今仍在积极探求所有上述可能性。尽管以往两三个世纪以来,哲学家们自信的宣称导致了怀疑论从根本上怀疑宗教信仰的实在性,但自称无神论者的人相比之下仍属少数。人们的世界观在20世纪里更是变化多端,但最令人奇怪的是,西方人口中无神论者的比例却稳定地保持在5%以下。特别是70年代以来,各种流行的宗教世界观更是成指数地增长。世界进入公元第三个千年以来,人们不仅对传统信仰,如犹太教、基督教,或源自其他文化的各大宗教,兴趣大增,而且还在构想着能满足当今个人不同精神需求的所谓"万物设计者信仰"。

如今人们的心灵追求,多倾向于用哲学、神学抽象的方法理解世界及其运作的复杂性质,这是欧洲启蒙运动为我们留下的衣钵,特别是唯理性主义更是如此。由于这个缘故,任何一种想让人认真看待的信仰或世界观,都不能不以分析的方法来表述自己。然而,这不是旧约的出发点。要想理解旧约的信息,重要的是要认识作者写作时使用的参照框架。当然,每个读者都想就内容做出自己的评判,为了使我们的见解立足于对内容切实的了解之上,就不能不先从文字本

身的背景上去认识它。希伯来圣经远远不是对上帝是否存在问题的辩论，它认为上帝理所当然地存在。我们若想从中找到对无神论者所提出质疑在真正意义上的讨论，就会感到徒然。这并不是说，旧约里没有对上帝的实在性及其活动方式的探讨，在希伯来原来形式的经文中也有一卷从始至终没有提到上帝（以斯帖记），还有一卷在“上帝关顾世界及其居民”的说法后面划了一个大问号（传道书）。但尽管是这些卷书的前提也是“上帝是存在着的”，作者生活在完全了解他们所崇拜的上帝之实在性的群体之中，他们的质疑和探讨是在这样一个群体背景下进行的。

旧约各书卷对上帝的实际描述有所不同，每次新的机遇和经历都会对上帝的存在和作为提出新的问题。“摩西的诗歌”是古代以色列人赞美上帝之伟大和美善的诗歌，它用反问的形式问道：“谁能像你？谁能像你，至圣至荣！可颂可畏！施行奇事”（出埃及记 15:11）。诗句的意思自然是说：“没有谁能像你。”诗歌末尾的评论是：“耶和华必作王，直到永永远远”（出埃及记 15:18）。在他们的民族经历之初，以色列人十分肯定，他们的神比什么都强大，所以他们对他忠贞不贰。他们甚至没有费心去问所谓的“诸神”是否真的存在，当时几乎没有那个必要，因为他们从自己的生活中了悟到，他们的神是真实的，而且具有伟大的能力。

接下去的 700 年里，以色列民族命运变迁，使这一问题变成了他们关注的焦点。面对深重的灾难，有些人提出，以色列只拜他们自己的神是导致衰败的重要原因，倘若他们多拜一拜外邦诸神，事情就不会如此了。而申命历史编者和历代志的作者受到先知们的启迪，相信那些人的说法是完全错误的。他们不能任由历史事件使百姓放弃对自己真神的专一敬拜，苦难使他们信靠耶和华的信心更坚定，他们从根本上否定了其他诸神存在的可能性。以色列的神不是众神之一，也不是它们中间最有能力的那一个，用旧约较后期的一位先知的说法，他是首先的，是末后的，除耶和华之外再没有别的神（以赛亚书 44:6）。

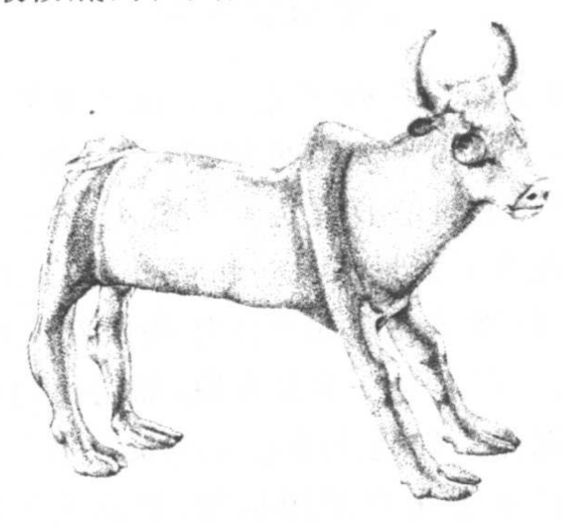
由于旧约各书卷涵盖了一个漫长的历史时期，因此对上帝信仰几次失而复得是想像之中的事。尽管如此，旧约的总体图景是连贯

而清晰的，其主线是：它所说的上帝是一位全能的神，他不仅关注着他所创造的万物，同时也看顾着历史事件和个人生活。变化中的以色列人信仰的轮廓可以用多种方式描述，但注意到旧约对上帝的独特信仰与同时代其他观念之间有什么截然不同之处，才是一个良好的起点。

上帝是看不见的灵

以色列所接触过的每个民族都用有形质的象征物如神像来体现他们的男女神祇。他们喜欢用动物使诸神形象化：埃及人用许多动物作他们诸神的形象，而乌加里特所代表的迦南文化则把公牛犊当成巴力神生命力和繁殖力的象征。在这件事上各个民族都不例外，不管说以色列民族的最初形成是在哪里，当地在文化上的预期都是，神灵应当是有形质的存在。这就说明以色列为什么理所当然地以为耶和华也应该是这样的了，旧约历史叙述的相当部分都在讨论文化惯例与以色列信仰之间的明显张力。就在摩西在西奈山上接受律法的同时，山下的百姓却在用首饰打造金牛犊来代表上帝，作为膜拜的对象（出埃及记 32:1—5；申命记 9:7—21）。这与鼎盛一时的大卫、所罗门王国解体为以色列、犹大之后的情形相比，还是小巫见大巫了。其时，在政治和宗教上都产生了设立两处国家级礼拜场所的需要。于是，以色列的耶罗波安王在北方的伯特利和但的圣所中安放了金牛犊（列王纪上 12:28—33），为的是使宗教在政治上支持他的王权。从政治和神学上都不难找到这样做的理由。在他的王国里，人口的种族繁多，信仰相异，有些臣民把出埃及的故事和西奈圣约当作自己信仰的根基，而另一些人仍然信奉传统的迦南神祇。有了金牛犊，他既能赢得人口中迦南成分的支持，因为金牛犊代表他们钟爱的巴力神；而且它也可以被看作是约柜的替代物，因为约柜在耶路撒冷的圣殿里，耶罗波安又不许北国人前去祭拜。况且，约柜本身被视为上帝的宝座，它能使上帝的临在从形式上有所体现，既如此，金牛犊又何尝不能被同样看作是上帝的乘骑呢？不管耶罗波安的推理如何，也不管他面临的是何等复杂的情势，他的做法遭到了旧约历史作者无情的抨击。无论耶罗波安的用意如何，很多民众把牛犊当成上

帝膜拜，而不仅仅是将其看作象征或符号，结果是，耶罗波安在此后的历史上“使以色列人陷在罪里”（列王纪上 14:16）。任何拜神像的做法都是大错特错。“上帝是看不见的灵”这一信念渗透在旧约的每一种理念之中，十诫的第二条诫命就禁止将上帝当作可见的形象来崇拜（出埃及记 20:4—5；申命记 5:8—9），以赛亚书中也有一些古今世上对偶像崇拜最彻底的批判文字（以赛亚书 44:9—20）。



迦南宗教的中心是拜繁育之神巴力，其化身为公牛犊。

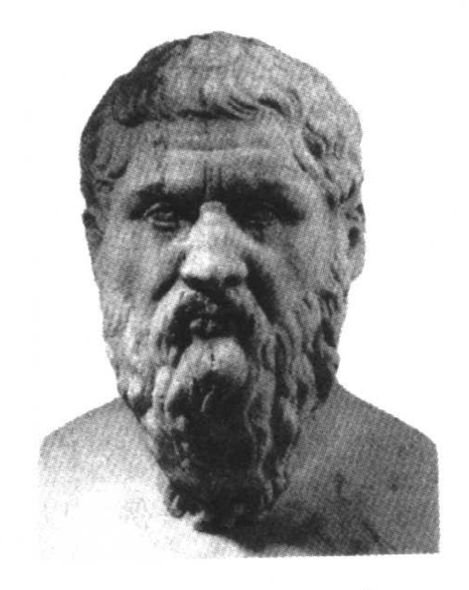
上帝与自然力

在古代以色列所处的世界里，绝大多数宗教之所以存在，都是由于人们想要参透自然力，并与之达成合作关系，这关系到国计民生。埃及一年一度的尼罗河水泛滥，为人们提供了必不可少的衣食来源，因此埃及宗教的大部分内容都与保障河水泛滥的周而复始有关。在近东其他地方，庄稼丰产、牲畜繁育都与每年适时的降雨分不开，迦南地就是其中一例。以色列作为独立的民族，就出现在铜器时代末、铁器时代初的迦南地。虽然迦南诸神如伊勒（El）、亚拿（Anat）、巴力（Baal）等的家世不清，但很明显的是，季节的周期被这些神祇的活动拟人化了。比如，巴力怎样死去，又因同情人亚拿交合而复苏等故事，就被同四季荣衰密切联系在一起。旧约历史的叙述表明，以色列人当中在敬拜问题上一直存在着争议，是沿用拜巴力的礼仪和方式，还是用能真正体现上帝属性的方式来敬拜？在众先知和历史作者看

来,以拜巴力的方式拜耶和华上帝,是根本上歪曲了上帝的属性。因为耶和华远远高于自然,而不是自然的一部分,虽然上帝有时也被喻为光、火等自然现象,但任何将他与自然力混为一谈的做法都是绝对不可取的(出埃及记 19:18;申命记 4:33,36;诗篇 104:2;以西结书 1:27—28)。

上帝与哲学家

旧约从来没有企图为上帝下定义。这从某种意义上讲并不奇怪,因为作者知道,上帝高于人类智慧的总和,他一定是人类无法描述的。但人类从总体而言一直在为此而努力,在公元最初的几个世纪里,圣经读者们花费了大量的时间和精力,想得出应该如何描述上帝的结论。一些系统神学书籍如今依然在做着这种努力,想以抽象的方式定义上帝的存在。这几乎是在说,如能找到某种化学、数学方程式一样的东西,就能为知晓上帝存在的奥秘找到途径。这种方法由来已久,在很大程度上来自想用抽象、形而上学的方法解释自己"神观"的希腊哲学家和他们的著作。为了回答"上帝是谁"的问题,就需要进一步回答诸如"上帝是什么构成的"一类的问题。轻易地接受此类问题的有效性,深刻地影响了人们——特别是基督徒——阐述自己信仰的方式。然而,这不是旧约对上帝的思考方式。圣经作者没有像在显微镜下观察切片那样分析上帝,事实上,整个抽象思维对他们来说都是相当陌生的,他们不是靠提出"上帝是由什么构成的"这等玄学式问题为信仰下定义;他们采用的是更富实效性的途径——探索上帝如何与人类的生活、经历有关。



希腊哲学家,如柏拉图,曾思索上帝是怎样的存在,而希伯来人感兴趣的却是如何与上帝交往。

打一个简单的比方,或许有助于解释这两种方法的区别。假如有人让我描绘我的妻子,我可以给人两种不同的答复。我可以描述她的长相——

身高、体重、头发和眼睛的颜色，等等。这无疑是一种答案，能在提问者头脑中形成一个我妻子的外在印象。可是对方心里一定还有很多问题没有得到解答，如果提问者真想了解我妻子，上述答案很难令人满意。要给对方一个更满意的答案，我就要描述她是怎样一个人，并用一些逸事来说明她在某种情景下会如何对生活做出反应。做这种解答的时候，我不会提到头发的颜色这类事情，反倒可能提到诸如"关键是她有爱人之心"一类含混而难以定义的概念。我一定会讲故事，而不是讲抽象定义，我对配偶带有感情色彩的描述，对于大多数人来说，会比冷冰冰的定义更有帮助。从今天西方文化的角度来看，与讲故事的方法相应的，或许是一般称为"后现代"式的生活态度，而分析法倚重的是欧洲启蒙时代的哲学假设，这些假设如今即使没被完全否定，也受到了严重的质疑。从这个意义上讲，旧约探讨真理的方法更易被今天的心灵寻求者接受，它实际上是在用"后现代"的方法解答"上帝是谁"的问题，其侧重点在于上帝如何与世界及其居民来往，而不是靠抽象、"科学"一类的方法来分析上帝的形态。

上帝是怎样的神?

从某种意义上讲，整部旧约都是对此问题的解答。在我们阅读各书卷的时候可以看到，它们描写的都是上帝如何通过以色列民族的经历，用不同的方式彰显自己。在首卷创世记的开始，是一系列远古时代的故事，讲述上帝如何与他所造的一切息息相关。接下来是长篇而繁复的叙述，从亚伯拉罕和撒拉生活的铜器时代中期(公元前2000—前1500年)，到波斯帝国，乃至后来基督纪元前一两个世纪里，上帝如何与人交往。也就是说，旧约里不仅有上帝通过自然界和历史对自己的启示，还有不少书卷表明上帝如何参与到人事中来——有的是社会整体的生活，有的是个人的心灵经历。旧约以多种多样的文学形式，包含了人们从不同角度观察上帝如何参与人类生活的文字。其中有些主题在各卷中谈论得非常普遍，明显成为上帝总体形象的基要主题。

积极行动的上帝

旧约与大多数其他宗教书籍之间的区别在于，其中历史故事占的比重很大。先知的启示以及历史书卷本身都声称，在以色列民族生活的诸事件中，可以最清楚地认识上帝及其属性。以色列时代的列国也认为他们的神灵参与政治生活，旧约的不同之处在于，它指出上帝不仅在个别事件，而是在历史的全过程中显示自己的作为。事实上，只是因为上帝在工作，历史从始至终才有了意义。

前一代的学者们常把这看作理解旧约的关键，他们强调说，“上帝是行动的神”这一点比什么都重要。这样描述旧约的信仰未免有些简单化，因为旧约有些书卷几乎没有提到上帝在以色列历史中的作为。然而毫无疑问的是，“上帝是行动的神”是旧约的一个突出内容。生活不只是空洞存在之毫无意义的循环，它有起始、有终了，事件发生也不是偶然的结果，而是建立在上帝自己属性之上的伟大设计之一部分。况且，人们在生活的平常事件中就可以感悟到这位上帝，而不是通过费力的论证才能认识他。是这一坚定的信念在主导着旧约的整个故事，从上帝呼召亚伯拉罕和撒拉，直到但以理书的启示性异象，都在告诉我们：上帝是历史的掌管者，无论是顺境还是逆境，都在上帝的计划之中。由于这一凌驾于一切的信念，旧约作者叙述自己民族经历的方式就与现代史学家们有很大的差异。一个现代读者会寻求从历史上解释某一事件，以为如果历史有意义，其意义应该在于历史本身，而不在于上帝从外部对历史的影响。用这种想法研读旧约当然也不是不可能，而且从某种程度上讲，我们在前面各章就是按这个思路解释的。然而我们若把自己的头脑仅仅局限在历史的因果关系之中，就难免误失了旧约作者们所表达的重要维度。

•

上帝拣选人

以色列人的故事始于亚伯拉罕。亚伯拉罕在当时是一位典型的客商，他离开美索不达米亚的家乡，向西、向南迁移，为自己和家人建立新生活。实际上，亚伯拉罕的迁移在铜器时代中期（公元前2000—前1500年）人口大迁徙中是很典型的。人们从四面八方搬迁

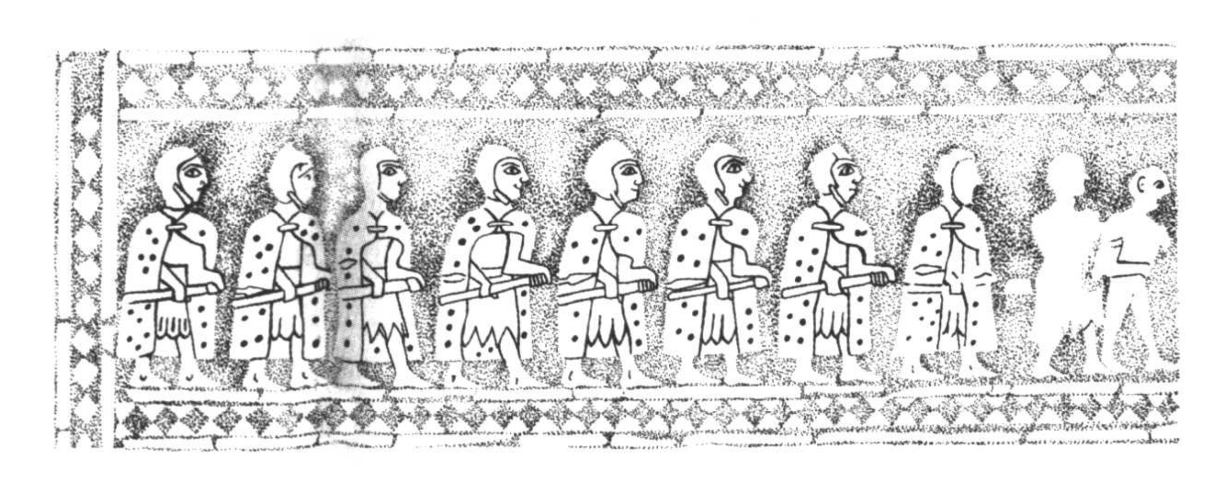
到肥沃半月型地带，当时从东向西寻求新生活方式的人，肯定不止亚伯拉罕一个。但这对于将故事记录下来的人来说并不重要，对他们来说，亚伯拉罕的移民不止是人口变迁中的一个事例而已：这是上帝对他一生计划的组成部分。也不只是亚伯拉罕将采取新的生活方式：他和撒拉将要成为一个伟大民族的奠基人。通过他们，上帝要赐福给"地上的万族"（创世记 12:3）。驱动亚伯拉罕及其后代一生的动力是上帝的心愿——这位关爱人类且全能的上帝，要与整个世界和人类分享他的爱。

这个信念通过上帝从埃及的奴役之下拯救亚伯拉罕的一群后裔这一经典故事（出埃及）表达出来。出埃及的故事后来成为构成以色列民族身份基础的伟大史诗，因此它也是旧约信仰的核心。在此后的多少个世纪里，以色列民不断回顾这一事件，提醒自己上帝的美善和他们应承担的责任。出埃及的各种细节同样也可以用当地的地理或自然历史加以解释，但对于以色列来说，它不仅仅是历史。那次戏剧性的奴隶大逃亡，以及他们在迦南形成一个民族的事实，不是社会、地理因素造成的，而是上帝亲自介入的结果。若非如此，出埃及事件压根就不会发生，以色列也永远不会成为一个民族。这就是为什么，当以色列后世提醒自己上帝的性情的时候，总是特别纪念出埃及这件事。他们在各种场合下通过诗歌、歌曲，并在家庭团聚中一再讲述出埃及的历史。该事件成了以色列信仰的焦点，因为它不单提醒他们上帝是在历史中积极工作的神，而且也使他们对上帝作为的性质有了独到的见解，从而认识到上帝最深层的属性。

上帝爱人

这是贯穿旧约故事始终的一大主题。奴隶们软弱无助，他们的领袖也不知何去何从。假如这个民族靠着人的智能和勇气求生存，他们早就失败了。在后世纪念出埃及这一伟大事件的时候，上帝在其中对他们民族的厚待（"恩典"）从来都是他们回顾的中心。以色列人在初熟节念诵的古训是这样表达这层思想的："我们哀求耶和华我们列祖的神，耶和华听见我们的声音，看见我们所受的困苦、劳碌、欺压，他就用大能的手和伸出来的膀臂，并大可畏的事与神迹奇事，领

我们出了埃及”(申命记 26:7—8)。众先知们十分看重这个故事,他们不断提醒自己的百姓,上帝曾对他们这些受欺压的人表现出特别的关怀。对他们来说,出埃及事件不仅显示了上帝在历史上大有能力的作为:它也是对上帝之爱的一次亲身经历,当这爱对过去依靠自己的人发出的时候,这些人就感到了最真实的成就感。



吾珥是亚伯拉罕故乡。图为吾珥皇宫廊柱柱基上镌刻的士兵。

上帝的能力

上帝胜过一切的能力是出埃及故事的另一个主题。他在以色列民的生活里行动,带给他们拯救,同时也显示出,他能够左右自然力本身。耶和华能在燃烧的荆棘丛中与摩西会面(出埃及记 3:1—10),带给埃及人以灾祸(出埃及记 7:14—11:9),还能分开红海——后来又分开约旦河——使逃亡的奴隶走干地(出埃及记 14:1—31;约书亚记 3:1—17)。在旷野上,上帝又为这些长途跋涉的人群供应食物和水,甚至还送来大群的鹌鹑为他们充饥(出埃及记 15:22—17:7)。列国也在上帝的掌控之下,他可以用埃及人和迦南人来实现自己的旨意。在一些场合下,外邦被用来审判以色列;在另一些场合之下,则被用来为他们赐福,所有这些都是上帝对他们慈爱的旨意中的组成部分。

上帝的公义

深嵌于出埃及故事之中的是旧约律法(*The Torah*)。不容忽视

的是，律法是上帝为其子民的福祉而采取行动的故事里不可或缺的一部分。旧约反复强调说，上帝总是依照公义的清晰原则行动，他从不肆意妄行，也从不反复无常。上帝与人类关系的核心是道德，人从来都是在遇到道德挑战的环境下与上帝相遇。当以赛亚在圣殿里看见上帝的异象时，使他惊异万分的不是另一世界的神奇或超自然的景象，这些景象当然也对他产生了一定影响，但他的第一个反应就是，在上帝的完全圣洁面前自惭形秽（以赛亚书 6:1—5）。不管是在圣殿里，还是在出埃及的经历中，当人与上帝相遇的时候，首先面对的是上帝对公义的要求。

从后来的历史中看上帝

先知们是在探索上帝的爱、能力、公义如何涉及自己民族史的过程中，推敲出了旧约信仰中一些最显著的成分。随着时间的推移，越来越明显的是，以色列的命运与当时国与国之间争权夺利密切相关。以色列和犹大都不过是位于埃及和美索不达米亚的两大超强之间战略争夺的“过河卒”而已，两个大国不断争夺是为了赢得在肥沃半月形地带的主导地位。从表面上看，是大国而不是上帝在左右局势。那么，上帝应许的价值又何在呢？上帝不只对亚伯拉罕、撒拉有着应许，对出埃及的奴隶有应许，而且还信誓旦旦地对大卫应许说：“我必使你得大名，好像世上大大有名的人一样……你的家和你的国，必在我面前永远坚立。你的国位也必坚定，直到永远”（撒母耳记下 7:9，16）。

用这一观点观察，史实提出了很多令人尴尬的问题。如果以色列真是上帝所拣选的，为什么他们没有所向披靡？如果上帝真在掌管着一切，怎么其他国家那样轻易地占了上风？对这些问题，先知们给出了清晰的答案。上帝向以色列人彰显了自己，从多方面向他们显示出自己的爱与关顾，同时也赋予他们无法推诿的责任：他们若信守天命，就一定亨通；反之，就必须回到上帝面前来求宽恕。他们遭受的所有厄运都是明显的例证。士师记的编者就是这样评价以色列早期历史的，这也是先知在后来的多次民族危机中反复阐明的教训。

以色列人时常误解上帝介入他们民族历史的意义，以为那表明

他们是上帝的宠儿。而先知们清楚，上帝的目的绝不局限于此，他一定是受更大的目标驱使才这样做的：那就是拯救万民，正像他对亚伯拉罕应许的那样。虽然以色列承受了上帝特别的爱，亲眼目睹了他具有如此之伟大能力的作为，但爱与大能均只能在上帝公义的框架之下运行。这一信念常使先知与当时的政客发生直接冲突。在政治上，先知们的立场并不总是一致的。比如说，以赛亚曾经告诉耶路撒冷的王说，上帝会保护耶路撒冷，尽管有亚述的入侵，也可以安然无恙（以赛亚书 31：4—5）。几代人之后的耶利米所说的却完全相反（耶利米书 7：1—15）。他们一致的地方在于，他们都认识到历史是在上帝的掌管之下，而且万事都是依照上帝自己的绝对标准安排的。不管是亚述人，还是犹大人，无论谁狂妄地违抗上帝，都要受到审判。巴比伦人掳走犹大王并摧毁耶路撒冷，也是上帝的作为，就如同他当初领以色列人出埃及一样（耶利米书 24）。

许多人感到这类事情难以理解。说到底，以色列的整个历史似乎表明上帝站在他们一方；既然如此，被掳异国他乡这等苦难怎么会落到他们头上？正是在这一时期，以色列的史学家们编纂了旧约中他们民族的历史。从申命记一直到列王纪下的所谓申命历史复述了以色列民所熟悉的故事，目的是要解释上帝为什么离弃他特别拣选的民族。依照先知们指出的方向，申命历史说，这是由于以色列人的悖逆。他们没有承担上帝赋予的责任，所以不可避免地要承受其后果。编纂了从创世到出埃及这段以色列初期历史的另一些人，也有对自己的同胞的启示：自从人类之初，悖逆就是人类生活的一部分，人类生活之所以得以继续，是靠着上帝恩典、宽恕的平衡。因此，上帝的公义和上帝的慈爱缺一不可。申命历史所讲的故事令人悲哀、压抑，而从创世记到民数记的叙述则比较令人振奋，它使流落他乡的人放心，上帝的慈爱终将得胜。

那么，上帝的能力表现在哪里呢？犹大最后日子里的争战，说到底，难道只是两军对垒，而不是上帝与巴比伦诸神之间的抗争吗？如此说来，难道不是巴比伦的神得胜了吗？以色列的神那时在做什么？从起初以色列各支派决定敬拜独一真神耶和华的时候，这个问题就早已有了实际的解答（约书亚记 24：1—28），但他们当时没有否认其

他神也可能存在。事实上，他们后来热心拜巴力，已经表明他们当中的一些人根本没有相信自己的神是全能的。一些早期的诗篇（如，诗篇第47篇）以及阿摩司书1:3—2:5等先知信息，早就暗示说上帝不仅掌管着以色列的命运，也掌管着全人类的生活。到了以色列民被掳他乡的时候，这个问题变得更加紧迫，于是希伯来圣经中一些最突出的章节，对此做了精辟的解答。一些带有预言性质的信息启示说，以色列的神就是普世的上帝，这位耶和华即是全能的真神，拜它神的人误入歧途，做的是虚妄的事（以赛亚书44:1—20）。以色列民被掳远远不是由于上帝战败，而是上帝对以色列实行惩罚。巴比伦人其实是被上帝用来成全他的旨意，后来他们也因暴虐而受到惩罚（以赛亚书47:1—15）。上帝的能力并没有因以色列的失败而减弱，相反以色列民完全可以仰赖上帝，他将兴起另一个人来解救被放逐的子民。这次不是他们自己营垒中涌现的摩西式人物，而是波斯王居鲁士（以赛亚书45:1—4）。而未来将要比过去任何时候都恢弘壮观，上帝将以新的方式实现最初对亚伯拉罕、撒拉应许的旨意。通过上帝的仆人，这一旨意必将实现，他将为以色列带来祝福，同时也将成为“外邦人的光，……施行我的救恩，直到地极”（以赛亚书49:6）。

人格化的上帝

旧约花费了大量笔墨强调上帝在历史大事件中彰显出他的特性，这会使我们怀疑，以色列的神莫非就是人格化了的“命运”？抑或他就是“历史”本身？古代许多男神、女神都用自然界的事物体现；那么，以色列历史是否也就是旧约里上帝的化身呢？

问题其实不像这样简单。在传统迦南文化看来，自然界似乎不管人类的好恶，自管运行，人很难改变什么，能指望的最多只是避免与控制这一切的神灵过多交往，以免遭自然的报应。旧约承认上帝理应受到人的崇敬，而且也认为上帝的工作方式人往往无法理解。但同时，它也强调说，人与上帝之间的关系不是纯机械式的，恰恰相反，上帝正是以亲情关怀着世界以及其中的居民，上帝离人和他们的需求并不遥远。旧约所有大事件都在强调，上帝不是一位肆意妄行、反复无常的神，他时刻挂念着人类本身和他们的福祉。更突出的是

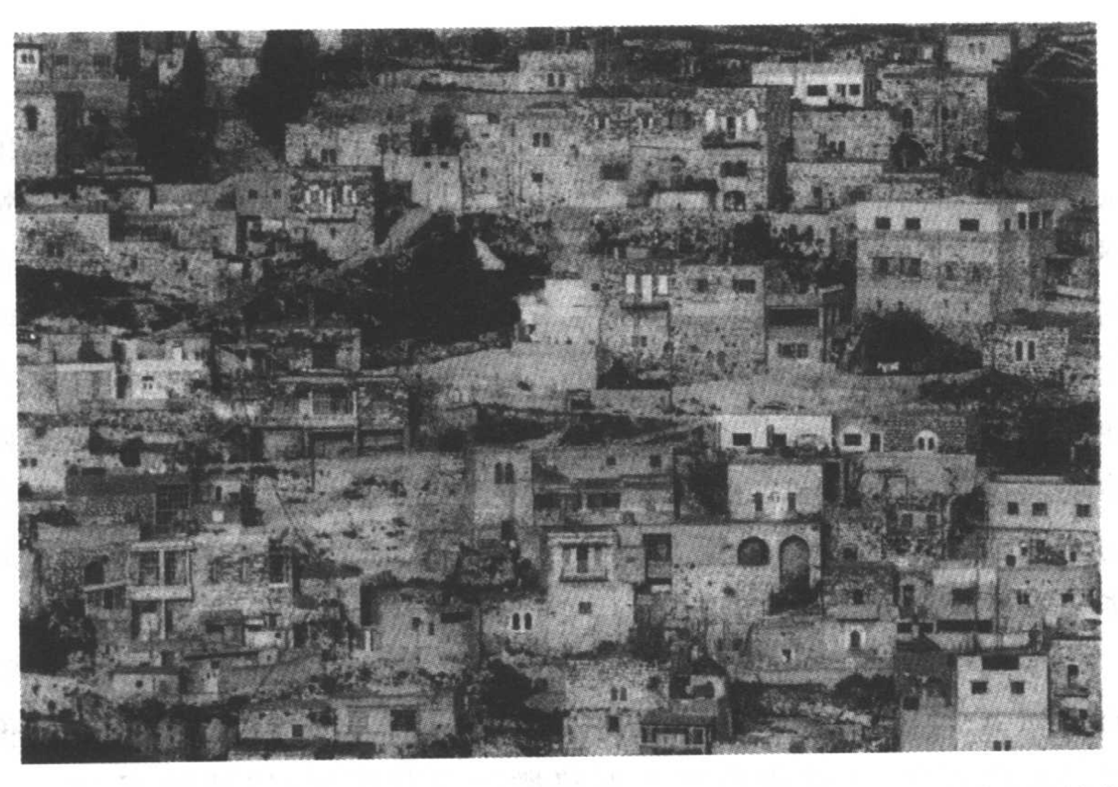
上帝表达爱的方式，他没有因自己知道什么是最好的，而成为居高临下的道德说教者，随时准备无视人类的苦衷，专横地推行自己的意志。在旧约的一些故事里，上帝还出人意外地与人商讨，甚至因而改变主意(创世记 18:16—33;阿摩司书 7:1—6)。现时代的人对于这些会感到有一点费解，我们在谈到公义的时候，总是强调这一抽象的德性如何以可预见的方式推行出来。但这些故事解释出，道德和公义在旧约神观中之所以占有如此重要的位置，是因为它在上帝与人亲密关系背景下才是最重要的。



希伯来人认为他们的神因慈爱、公义而工作，他从不反复无常，也不以报复的态度行动。这与其他古代民族所信的神形成对比，他们极力讨好自己的神灵，因为它们是凶煞的神。图为泞辙苏(Ningirsu)神用棒子击打落入网中的牺牲品。

那么上帝如何与人交往呢？旧约非常重视以色列作为一个民族整体的经验，虽然上西奈山承受律法的只是摩西一个人，从这个意义上说，这是他个人的经验。然而，山上发生的一切不是个人私事，它代表的是所有以色列人的经历。在古代世界里，这种以个人代表整个民族的观念十分普遍，统治者往往被视为民族的化身。人们有时用“集合人格”的说法来表示民族的整体概念，在圣经本身却找不到这样的说法，这种说法的重要性常被夸大了。不过，它使人们注意到现代西方人有时比较难掌握的旧约思想的一个方面。欧洲启蒙的传统使人习惯与强调个人作用的思想方式，所谓“社会”只是生活在

某一时间和地点的个人之总和。这种渗透一切的个人主义对于旧约作者来说完全是陌生的，对于世界其他文化来说也同样。在以色列，家庭、村庄、部族和民族是最重要的，一个人只有在同他人享有良好的关系时，才能找到成就感。快乐与人分享，痛苦与人分担。今天不少传统文化依然保有很强的社会整体意识，这种意识也深深地贯穿于旧约始终。亚干的故事尤其突出地体现了这一点，他一人的过失连累了整个支派（约书亚记 7:1—26）。同其他人不分你我显然是有风险的，但和对孤立的惧怕相比，这种风险就算不得什么了。没有朋友，受人唾弃，这在以色列人中是最有伤尊严的事，因为在他们看来，只有当一个人成为社区的一分子时，他的人生才最有价值（耶利米书 15:17；诗篇 102:6—7）。



现代西方思想强调个人多于整体。这与旧约的态度完全不同，深蕴旧约之中的是社会整体观念。

与此同时，如果以为旧约时代的人在自己同社会团体的关系之外，根本看不到生活的意义和目的，也未免有些言过其实，这样就有可能把所谓“集体人格”的概念变成符合逻辑的结论，强加给旧约。诗篇里许多祈祷和赞美诗都是很好的事例，说明古代以色列人多么

深刻地感到上帝对他们生活中大事、小事的关怀，先知们也强调了个人对上帝忠诚的重要性，这位真神通过民族大事彰显了自己。如果我们想像上帝仅同人类群体打交道就错了，上帝对个人的眷顾和关怀这一主题，凸显在旧约一些最脍炙人口的故事里，当亚伯拉罕、撒拉和他们的子孙处于不利环境的时候（创世记 12:10—20），当约瑟被卖为奴的时候（创世记 37:12—36），上帝都给了他们无微不至的关爱。甚至对那些也许被看作在历史上无足轻重的人，如年幼的以实玛利和母亲被赶出亚伯拉罕家的时候，上帝同样显示出他对个人的眷顾（创世记 21:9—21）。这在律法书成为正典的时候，被奉为永恒的原则。而且在约拿书 4:11 中，上帝不仅对尼尼微城里的孩童，也对其中的牲畜施与怜悯。

描绘上帝的用语

希伯来圣经用形象的说法把上帝比作人，这是它的一个重要的认识。先知何西阿的信息在描述上帝与人的关系上措辞特别富有情感，在他看来，上帝是以色列人的慈母，他一直在呵护着他们，从以色列历史之初就指引着他们的每一个脚步，而且对他们百般照顾："我用慈绳爱索牵引他们，我待他们如人放松牛的两腮夹板，把粮食放在他们面前"（何西阿书 11:4）。在出埃及记 4:22—23 里，这也是摩西给埃及法老的信息——以色列是上帝的"长子"，"我对你说过，容我的儿子去，好事奉我"。若干世纪之后，以赛亚又把上帝比作悖逆顽劣儿女的父亲（以赛亚书 1:2）。

在另一些地方，上帝被描写成以色列的丈夫（耶利米书 31:32；何西阿书 2:14—23）。耶路撒冷陷落以后，上帝在以西结看来，又像是好心的养父，从绝境中拯救耶路撒冷及其居民（以西结书 16:1—7）。用亲属关系的比喻来描述上帝，对于那些从亲身经历中体会到上帝是有亲情之存在的人来说，是再自然不过的了。如今，在有些人群中流行着一种不看圣经对上帝的比喻，把他比作糟糕的家长式大男子的想法，这远非对事实的正确评价。上帝之所以可以被比作父亲，不是因为上帝是男性，而是因为神—人之间可以培养亲密的、赋予生命的关系，就如同亲情那样美好。其实上，上帝也被比作母亲，

这说明圣经没有以某一性别体现上帝。况且,从旧约演化的整个历史时期观察,都是如此。“摩西的歌”被公认源自非常久远的历史年代,其中就有这样的说法:“你轻忽生你的磐石,忘记产你的上帝”(申命记 32:18)。在这里,上帝被表现为在天的父母,既是男性,也是女性。旧约其他地方也有同类的描写,说上帝“喊叫像产难的妇人”(以赛亚书 42:14);他让自己的子民沐浴在母亲般的爱怜之中(以赛亚书 49:15;66:13);诗篇 131:2 还将上帝的慈爱比作母亲的爱,使怀中婴儿平稳安静。如果考虑到所有这些的写作背景都是古代男子主导的文化,而且以色列人的信仰当时受到的是迦南宗教的挑战,而迦南宗教又崇尚以女性为形式的性崇拜,那么旧约接受用女性比喻上帝的事实就更凸显了出来。希伯来圣经从第一页就表现了上帝存在形式的涵括性,说“上帝按自己的形象”造男、造女,这种说法最自然的含义是,上帝自己的存在形式在某些方面和男人、女人同样对应,他的特性可以从人类的经验中辨别出来(创世记 1:27—28)。

旧约每每遭到不公正的批评,说它给人以对上帝属性十分狭隘的理解。事实则完全不然。仅从其中说明上帝性情和目的的比喻说法之多上看,就显出了丰富的创造力和想像力,可想而知,作者曾经如何绞尽脑汁去表现上帝不可名状的存在,而没有退而使用安全而现成的语汇。正是由于希伯来圣经各书卷生动活泼的形象化表述,才使其中的信息在不同的时代、不同的地域,读来总使人感到身临其境。

这并不是说,旧约里没有将上帝描绘得颇为严厉的意象。事实上,他的确是以其子民的统治者和主宰的面目出现的,有些时候他也实实在在地作了他们的统治者和主宰。有一些早期叙述把上帝表现为军队的统帅,带领以色列民进入战斗;另一些叙述中的上帝显然由约柜来代表(撒母耳记上 4:1—4;诗篇 24)。虽然自从扫罗时代,国王就在以色列的国民事务中起着主导作用,但有关的书卷依然在着力强调,上帝才是以色列惟一真正的君王。事实上,旧约历史作者在评判以色列、犹大诸王的时候,首先看他们是否准备承认上帝更高的王权。这明显是旧约中极为重要的概念,即便在那些没有明显提到上帝王权的地方,对他的很多比喻说法也是以此为背景的。人们所

熟悉的诗篇第23篇将上帝比作以色列的“牧者”，站在我们自己的背景环境上，对这一比喻的理解可能与诗篇中的完全不同，而在古代社会里，君王时常被比作国民的“牧者”，诗篇作者在这里所指的肯定也是君王。

理解人们为什么认为用君王形容上帝是最合宜的，这并不难，因为救奴隶们出埃及这样的事，正是一个好君王能为自己臣民做的。在前面的某一章里，笔者提请读者注意，旧约里圣约的格式，与属国表明自己同一个救自己脱离敌手的大国间的关系的文本之间，有着明显的相似之处。以色列对上帝尽忠，如同臣民对帝王尽忠一样，是出于对解救者怀有感激之心的顺服，而不是出于对得胜的敌方的畏惧。以色列民之所以心悦诚服地“事奉”甚至“敬畏”上帝，其背景解释便在于此(诗篇 113:1;123:2)。有的时候“敬畏耶和华”只是描述宗教崇拜时的一种说法，而更多的时候，它表明的是人对神—人之间的差异有着恰当体认时的一种心态。在当代的用法里面，“尊崇”、“崇敬”等词语也许能更贴切地表达“敬畏”一词的含义，一些现代旧约版本也是这样译的。敬畏上帝中的“畏”字，其实与一般人们头脑中上帝气势汹汹、人们在他面前唯唯诺诺的图景无关，它的目的只是在一切事物中赋予上帝一个恰当的地位。上帝与人类相比有着天壤之别，这是旧约各卷的共同主题。甚至了解上帝深藏的奥秘，并与他有着亲密交往的先知们，在描述自己在上帝面前，聆听上帝要他们传达的信息的时候，表现出的也是深深的敬畏和崇敬之感。

必须认识到的是，作者使用所有这些形象化的表现手法，都是在尝试着描述上帝这一无法描述的现象，他们参照自己所熟知、经历过的人际关系，想要体现上帝某些尚可能说明的特性。如果我们强调了这幅图景的某些方面，而牺牲了另一些方面，就不免会使上帝的本来面目受到扭曲。即便是对我们在这里讲到的内容，如果仅强调某些方面，而不谈另外一些方面，也很容易受到歪曲。人们在上帝面前表示敬畏和赞叹的章节，看上去和用亲情关系描述上帝的有矛盾。然而，这种矛盾是有创意性的，它表明的是上帝的完美和人类社会之不完美，其间的鸿沟只有靠上帝拯救、赐福这类仁爱的行动来填充。要想明了这一概念，最起码的是，不要把上帝理解成为一种看不见的

自然力或抽象的意志，而要用具有多重性情的人格方式去认识他。

当上帝隐而不现的时候

主导旧约的信念是，上帝的性情最充分地体现在与人的交往当中，无论在历史长河中，还是在个人的经验里。人们认识上帝是在生活的境况下，他在实际生活的层面，而不是神秘的“上界”，与人交往。这一事实既是旧约信仰有力的一面，但也可以被人看成是最大的缺陷。因为明摆着的事实是，我们一般看不到出埃及一类的事情在身边发生，也极少有人有过像以赛亚在圣殿里诚惶诚恐地面见上帝的荣耀那样的经历（以赛亚书 6:1—7）。那么，旧约关于上帝的描述真有其事吗？它和我们又有什么关系呢？

与其他一些方面的信息一样，旧约的信息在这方面的表达上，比表面看上去的要含蓄而复杂。凯旋派有关上帝如何在历史及个人经验中工作的看法，绝不是旧约所表现的上帝之全貌。上帝有时隐而不现，这对旧约时代的人们和今人同样是个很大的问题。就在他们需要上帝的帮助，不然生活就会一团糟的时候，却常常觉得丝毫看不到他工作的迹象。历史事实并不是总能显出全能者在将历史向前推进，以色列人的现实生活也不总是能让他们放心，那位活生生、与个人有关的神同他们站在一起。有些时候事情看上去刚好相反，邪恶和苦难主导着人类的存在。那么，上帝同这生活黑暗面的关系如何？耶和华是风和日丽时的神，他是否也是狂风恶浪中的神呢？

旧约全面记录的事实有时看上去上帝既没有能力，也没有行动，反而像是在人类的悲观、失望之中消失了。这种在困境中看不见上帝的真实想法，在诗篇中有最突出的表达，从中我们吃惊地看到，一个祈祷中的民族其生活的不同侧面。不少诗篇表达的是喜乐、积极的欢庆场面，这无疑是宗教大节日上，回顾自己民族史上的大事，看到上帝在其中的恩慈时，对上帝表现出满腔热情的篇章。然而，每有一篇欢快的诗篇，就有两三篇崇拜者在其中表达痛苦和惊恐的。就连那些对上帝默默地存有信心的作者也承认，信仰的含义必须在“死荫幽谷”的经历中寻求（诗篇 23:4）；还有的作者抱怨说，生活现实与

以往上帝行奇事的报道相违(诗篇 44)。



当灾难袭来的时候,是否说明上帝没有能力或不屑干预呢?

我们在前面的章节里提到过,赫尔曼·甘克尔把所有诗篇分为五大类,引人注目的是,其中只有两类是以纪念上帝得胜为主的,其他三类都在不同程度上谈到,上帝的作为和同在不总是显而易见的。事实上,如果我们用甘克尔的归纳法归纳诗篇,其中个人的哀歌比其他任何一类的数量都多得多。还有些诗歌表达的是整个民族的感受,作者试图将上帝伟大的应许与生活中暗淡的现实协调起来。在旧约的整个结构当中,道德和宗教现实主义是主线;而上帝看似从世界上和人类经验中隐去,是其中的一个主要话题。

个人与上帝的疏离

这是旧约最引人注目的故事中很突出的一个事件。亚伯拉罕是对上帝满有信心的人——“亚伯兰信耶和华”(创世记 15:6),甚至连他也觉得上帝的意图像谜一样,难与自己对他性情的理解协调起来,他甚至为此和上帝争辩(创世记 18:16—33)。摩西的情形也相似,与旧约里的任何其他人物相比,他有更近距离、更直接经历上帝的经验——“耶和华与摩西面对面说话,好像人与朋友说话一般”(出埃及

记 33:11),但当他想让上帝的应许和他身边所发生的事协调起来的时候,又满腹狐疑和抱怨(出埃及记 5:22—23)。

先知们也不例外,他们对上帝的意图感到疑惑。以利亚曾经以上帝的名大胜巴力的"先知",后者落荒而逃,他们视为宝贝的信仰一败涂地(列王纪上 18:1—40)。但几乎是紧接着,上帝就似乎离开了以利亚,他对上帝的能力感到茫然和怀疑(列王纪上 19:1—18)。对耶利米来说,怀疑和茫然更是其生命中的一块心病。从一方面,上帝早已明白无误地告诉他:"你未出母胎,我已分别你为圣,我已派你作列国的先知"(耶利米书 1:4),而且在不少场合下,上帝都向他保证了对他不间断的爱与保护;而另一方面,上帝又偏偏不支持耶利米的信息,他第一次宣布耶路撒冷的厄运之后,四分之一个世纪已经过去了,除去举国上下一片乐观、自信的气氛以外,什么也没有发生。为此,耶利米不得不质问上帝:"恶人的道路为何亨通呢?大行诡诈的为何得安逸呢?"(耶利米书 12:1)还有一次,他甚至对为什么上帝让他来到世上表示怀疑:"我为何出胎见劳碌愁苦,使我的年日因羞愧消灭呢?"(耶利米书 20:18)这位先知虽然知道上帝确实对他讲了那些话,但这并没能帮他想通,上帝为什么看上去那样遥远。耶利米对上帝的抱怨(耶利米书 11:18—23;12:1—6;15:10—21;17:14—18;18:18—23;20:7—18)惊人地坦率,表明了即便是同上帝有私交的人,其内心的失望和疑惑也会达到何等深的程度。

民族陷于绝望

不仅个人有时难以看到上帝在自己生活中工作,整个犹太民族在巴比伦王尼布甲尼撒于公元前 586 年攻破耶路撒冷之后,也陷入了同样的危机。曾几何时一个充满自豪的民族,在对上帝的指望破灭之时,竟然跪倒在地。回顾往昔,他们能看到上帝通过早年的领袖赐予他们的洪恩,也使他们想起他对前辈们从不落空的应许。然而,面对被掳他乡的现实,辉煌的过去又有什么用呢?那些应许明明没有实现,上帝介入他们民族生活的迹象此时已经很渺茫了。

旧约中大部分的故事就是针对犹太人这样的经历锤炼而成的。字里行间包含着民族大悲剧的幸存者们内心的悲情,他们不免要问:

在一个由上帝掌管的世界怎么会发生这样的事？为了回答这一问题，申命历史毫不含糊地说：是民族的恶行带来了民族的耻辱。不过它不仅是用过去对现实做一简单化的解释而已，它强调，在出埃及、大卫在耶路撒冷建立王朝这类的事件中，上帝表现出了恩慈；同时它也提醒民众，他们的民族在以往的岁月里也经历过多少次危机。出埃及事件本身，就是当埃及的奴隶部族面临危难的时候，是上帝拿出的解决办法。当时，奴隶们甚至不相信上帝真的存在，但历史给他们上了一课——上帝伟大的能力常不期然临到那些最想不到的人身上，并改变他们的一生。

毫无疑问，犹太流亡者之所以受苦，是他们民族背离上帝的结果。一个以公义为属性，并有不可动摇的道德准则的上帝，不会对犹太人的败坏视而不见。从表面看，上帝的严厉胜过了他慈爱的能力，尽管如此，他的应许依然是可信赖的，到末后，他还是会祝福自己的子民。这种观点最终赢得了胜利，将国破家亡的腐朽化为新生的神奇。如同众先知和约伯等人经历过的那样，旧约在这里也没有真正解释，子民最需要上帝的时候，他为什么像是藏了起来。但对那些很难看到上帝在他们生活里工作的人，有一个清晰而实际的启示：旧约中的男女在思索自己面临苦难和不公的时候，不得不承认上帝的确与人类不同，他行事的方法是人无法测度的。这样的想法，也有上帝在历史和个人经历中行的神迹奇事作依据，历史和个人经历都能使人确信，虽然在眼前的愁苦经历中可能见不到上帝的作为，但这并不意味着他已任世界自生自灭了，对于那些持守自己信仰的人来说，未来得到的会比他们失去的更美好。

上帝如何使人认识他？

最后，我们有必要简要地讨论一下，旧约中神—人交往之观念背后的前提是什么。在这里，有两个主题特别重要：

上帝的恩典

在古代社会里，诸神时常被刻画成超人的形象。于是，当人们谈

论上帝的时候，也难免要用人来类比。旧约也不例外，它用大胆的比喻手法来描绘他的手、眼，想像他在哭泣、开怀大笑，还有可与人类相比的其他情感。尽管如此，其中有一再清楚不过的认知，那就是上帝的基本存在形式与人有着极大的差异，上帝的行为模式不是从人的行为模式推演出来的。他不受任何魔术的欺瞒，也不受任何敲诈的恫吓。若是有人从自己的生活中认识了上帝，那不是人的发现，而是上帝主动向他们彰显了自己。



许多古老民族用人的形象刻画他们的诸神，仿佛他们是超人一族。对比之下，旧约里的上帝则显得与人类有着很大的差异，用人或物来表现他，为上帝所不容。

有一个认定是旧约信仰的核心：一切与上帝的关系，都建立在上帝自己出于恩典和慈爱的行动基础上。是上帝立意要将自己放在与全人类的关系之中，亚伯拉罕和撒拉被拣选，只是为了达到该目标的一种做法而已（创世记 12:1—3）。他自由自在地运行，惟一的动机是向世人播撒他的爱。于是，在每个故事的关键之处，旧约都在强调，上帝自己出于恩典的行动是任何有意义的宗教信仰的起点。出埃及事件之所以发生，是因为上帝看到了奴隶们的苦情，并对他们动

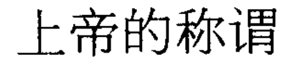
了恻隐之心，而首先不是由于受奴役部落的请求；个人得以享有与上帝日益更新的关系，只是上帝爱他们的结果，而不是他们在上帝面前有什么本钱。没有一个人能靠自己努力赢得上帝与他(她)同在的感觉。

上帝的话语

那么，上帝如何与人沟通呢？有一个简单的回答是：通过他在以色列历史上展现出的伟大作为。在很大程度上的确如此，旧约常宣称上帝就是通过这些彰显了自己。诚然，旧约里的大部分道德诫命都基于这样的假设：上帝行动的方式显示出了他自己属性的主要方面。可是这一答案自身不很完满。对于埃及逃奴以及他们持有同样观点的后裔来说，出埃及的确是上帝对自己属性和旨意的极大彰显，是使他们认识上帝的关键事件。可是对于埃及人来说出埃及又意味着什么呢？我们当然不知道，埃及的纪事中没有一处提到过这一事件。可以肯定的是，出埃及一事不是耶和华与他们相识，并改变他们民族历史的方式。要想将所发生的事实本身转化成为上帝的信息，还需要有另外一些东西的帮助。当然，在其他情况下也总是如此。所谓“纯历史事实”只有放在适当的背景环境下才产生意义。一个史学家要做的不单纯是记录往昔的孤立事件，而是要联系其他事件来诠释它，让人明白当时究竟处于怎样一种状况。旧约也是这样做的，是对事件的诠释，使得其中的故事与众不同。在史学家和先知回首民族的往事的时候，不是仅仅把它们看成历史因果之链，而是从中看到上帝亲自介入的证据。

假如事情就此为止，我们也许会得出结论说，旧约的信仰也许就是一套史论，是一种方法，它赋予在漫长时期中许多地方发生的纷乱事件以连贯性和意义。然而，事情不仅如此而已。先知们并非靠回首往事去解释历史：他们在昭示未来要发生的事。在阿摩司抨击撒玛利亚社会并宣告其末日即将来临的时候，那里全然没有显出任何末日的迹象，事实上，当时北国空前繁荣。耶利米宣告耶路撒冷将遭厄运的时候，悠然自得的空气正弥漫这座城市，人们都把耶利米当成疯子。但是他们和其他先知都不曾改口，因为他们确知，自己所说的

是上帝要对他们同胞说的话。以前出埃及时也同样，摩西本人被描写为先知，而且申命记 34:10—12 说他是众先知中最伟大的一位。当以色列民在埃及为奴的时候，摩西就宣布出埃及的事将要发生。今天的读者对此很难知其然，更难知其所以然，这却是旧约描绘的上帝全貌之不可缺少的一部分。旧约从来没有声称它能够完全测透上帝属性之深度，上帝作为的许多方面是人永远无法完全参透的。然而，有一个信念贯穿旧约始终：上帝这位又真又活的神不是静止的存在，对于普通人来说，他也不遥远、不疏离；相反，上帝是行动的神，他对人讲话，目的是让世上所有的男女都和他自己——同时也相互——有一种完全而赋予人生意义的关系。



上帝的称谓

从重视上帝的称谓上，旧约也在强调，人应当以人格化的思路理解上帝的存在。在古代社会里，人名不仅仅是一个人的标签而已：

- 人的名字是个人身份的确立，并显示出此人的特性。在创世记的早期故事里也是这样，夏娃(3:20)、该隐(4:1)和挪亚(5:29)这些名字都用来表示他们人生的某种含义。以色列各支派十二位祖宗的名字也都反映出他们的品性或父母的经历(创世记 29:31—30:24)。
- 为某人命名，常常是取得对那人支配权的一种方式。作为造物主，上帝就一一为星星取名(诗篇 147:4)。通过赐名以色列，上帝从某种意义上也获得了对这个民族的拥有权(以赛亚书 43:1)。雅各同不明身份的神灵摔跤时的情形也类似，他首先想知道的是这位神明的名字，以确立他们之间的关系，不管这神明是谁(创世记 32:29—30)。于是乎，知道一个神明的名就成为非常重要的事了，因为只有通过名字，崇拜者才可能得到神明的能力。

呼唤某位神灵的名，才能保证那位神灵与人同在。用这种半巫术的方式呼唤上帝的名，在十诫中是明令禁止的（出埃及记 20:7）。旧约作者认为，人作为区区浮生，不能凭着自己知晓和摆布上帝的圣名，惟有上帝在与人类爱的关系中主动启示自己，人们才可能认识他。

什么才是上帝的名?

正因如此，旧约从始至终都对上帝的本名怀有极为崇敬的态度，尽量避免提到他的名，乃至于我们都不能肯定它该如何发音。希伯来文没有元音字母，于是上帝的名字就写成了 YHWH，需要有元音才能读出来，但我们不确知其中用的是哪几个元音。在希伯来正典成书的时候，犹太文士们感到上帝的本名过于神圣，人不配提到它，因此凡读经遇到上帝之名的时候，就用希伯来文的“Adonai”一词来代替，意思是“我主”。于是，“Adonai”中的元音被后人用来发上帝之名 YHWH 的音，产生了英语中近似于“Jehovah”[①]的读音。如今，人们习惯将上帝的名字写成“Yahweh”[②]。

人们常认为，犹太教到了比较晚的时候才有回避提到上帝本名的做法，但旧约本身从头至尾都可以找到这种做法的迹象。在约瑟的故事里，非以色列人就从来不提“耶和华”一词（创世记 37—50）；诗篇中也有相当大的篇幅避免用这个词（诗篇 4—83）。旧约其他部分还有“那个名”的说法，以免直接提到上帝的名（比如：诗篇 5:11；7:17；9:2、10；18:49）。在申命记当中，上帝的“名”被赐予耶路撒冷的圣殿，表示他在那里，并从那里赐福他的子民（申命记 12:11；14:23，等等）。旧约说上帝之“名”而不是耶和华本人住在圣殿里，也免使人们误认为上帝只能在那一个地方，同时又能让百姓放心，圣殿具有特殊的能力，能使他们身处与上帝同在的现实之中。

---

① 即中文的“耶和华”。——译注

② 中文或译为“雅威”。——译注

“耶和华”的含义是什么？

从纯语言学的观点看，这个名字可以有几个意思。如，“耶和华”与阿拉伯语中“刮风”一词有关系，有些学者因此提出，“耶和华”原本是风神的名字。另一些学者认为，应该到“耶和华”的简化形式“Ya'u”里寻找其含义的线索，巴比伦和古代近东的有些其他地方的人都知道“Ya'u”这个词。还有人说，“耶和华”的发音也许起初是从人们崇拜时的激情呼喊中来的，后来渐渐变成了专有名词。当然，解释一个名字的来源同理解它的含义是两回事，更何况旧约赋予这个名字以特有的含义了。摩西问到，他要凭谁的权柄勒令埃及人放奴隶们离开，上帝的回答是：“我是自有永有的……你要对埃及人这样说：‘那自有永有的打发我到你们这里来’”（出埃及记 3:14）。即使是这一解释也不无含糊之处。若干世纪之后，旧约在翻译成希腊文（七十士译本）的时候，“我是自有永有的”这句话融入了希腊哲学思想，被赋予“上帝是永恒的存在”之含义。然而，从摩西在荆棘火焰中遇见上帝的原始背景上看，很明显的是，虽然这个名字与希伯来文的“是”字有关，但它更多地不是说上帝怎样存在，而是说他怎样行动。如同旧约故事的其他部分一样，它所宣告的是，上帝具有积极行动的特性。名字实质上总是与名字承受者的品性有关，对这个名字的了解使在埃及为奴的人们放心，上帝要为他们而采取行动。这位上帝也是时间的掌管者，凭着过去和当前发生的事，人们可以把未来也交托给他。

上帝的其他名字

根据出埃及记 6:3 的说法，亚伯拉罕和同代人不知道上帝有自己的名字“耶和华”，他们敬拜的神在希伯来原文中叫作“伊勒·沙岱”（El Shaddai，中文和合本创世记 17:1 中译为“全能的神”）。但从故事的开始，旧约就在用耶和华的名字，并且明白无误地说，这就是那位领亚伯拉罕、撒拉离开美索不达米亚的神的名字（创世记 15:7）。此外，旧约里还说以色列的祖先敬拜一位称为“列祖之神”的神明。

所有这些说法可以用一种理论来解释，那就是，旧约前五卷是根

据几种不同的材料来源汇编而成的，其中的一种材料从最开始就使用了耶和华的名字，而另一种直到摩西的时代才开始用这个名。但其他人认为事情不像这种理论说的那样简单。他们提请人们注意四点：

- 阿尔布雷希特·阿尔特的研究表明，古代近东的很多部族都崇拜称为“列祖之神”的神祇。
- 我们也知道，“伊勒”也被广泛用作当地诸神的名字。虽然乌加里特文献中说“伊勒”是众神之父，万神之首，很多地方神灵也叫同一个名字。
- 摩西在米甸旷野上认识叶忒罗之前，显然不懂得崇拜耶和华。他在荆棘火焰面前的经历肯定也发生在米甸旷野（出埃及记 3:1—6），而且值得注意的是，在他带领奴隶逃出埃及之后，叶忒罗又在故事中重现，并向耶和华献祭（出埃及记 18:10—12）。
- 当约书亚和他的百姓庄严宣誓只敬拜耶和华的时候，文中表明，他们在美索不达米亚和埃及的前辈一直拜其他神（约书亚记 24:14—15）。

如此错综复杂的事实可以用不同的办法解释。有人认为，对伊勒的崇拜与对耶和华的崇拜本来就是两回事。从其他来源我们可以了解到，族长们把“伊勒”看成和迦南最高神是同一位神；而耶和华原是基尼人的山神，是摩西在出埃及经历的基础上接受并改造了对耶和华的崇拜。到后来，士师的时代以及王朝建立之后，耶和华的崇拜占了上风，完全取代了先前比较原始的崇拜。也有的学者不这样认为，他们的主张是，所有上述（及其他）族长们用以称谓上帝的名字，指的都是后来以色列称为耶和华的神。所谓“列祖的神”只是“伊勒”的另一说法，而“耶和华”则是在敬拜的场合下对这位神的称谓。

第二种意见可取的地方更多，这不仅是因为它和旧约的总体神学立场比较接近，同时还因为它承认，最初以色列是从一个多样而同宗的宗教环境中产生的。充分的事实显明，旧约从来都不反对从其他宗教借用比喻说法或想法，只要它能确切地表达耶和华固有的性格和行为就可以。这也就是说，以色列最初的先民是在用自己所处

环境下的传统观念思索、谈论与上帝的经历。尽管如此，旧约编者认为这样描述并没有贬损耶和华的权能，反而使它强化了，因为这表明，耶和华能做人们觉得迦南神祇能做的一切事，而且比那还要多得多。编者的意思是，不管以色列民是否意识到，惟有这位带领他们出埃及的耶和华，才是始终指引着以色列民族生活的那位看不见的神。

与隐藏的神摔跤

上帝的隐秘性是旧约中不朽之作约伯记的主要命题。书卷的开头对主人公约伯的生活做了近乎抒情式的描写，从各方面看他都是一个成功的人物：他家道丰富，合家相亲相爱，为人极端正直、敬虔，约伯的生活方式和品格都显示出他是美德的典范。但是，风云突变。控告者（撒旦）在上帝面前控告约伯说，约伯之所以表现正直，只是因为正直给他带来莫大的好处。于是，控告者得到许可去试炼他，看信仰在他心中的价值究竟如何。这时，灾难接二连三地降临在约伯和他家人的身上，使他落入悲惨而一无所有的境地，与他先前的境况完全相反。

这一古老的故事目的是要为书卷的主题陈设做背景，书卷的主题是约伯和他的朋友们关于罪恶的长篇探讨。约伯记是旧约智慧书卷之一，它所关注的主要是，如何回答故事提出的问题：如果说上帝掌管着世界，为什么好人会遭受这样深重的苦难？在约伯记之前很久，从巴比伦到埃及的智慧教师，还有其他人，都在苦苦思索这一命题。可是对于以色列来说，解决这一问题尤其具有紧迫性，原因有二：首先，以色列相信上帝在积极地主宰着世事，同时他们相信，上帝依照严格的道德概念行事。对他们来说，上述问题的标准答案很容易，而且其他一些智慧书卷已经表达了出来，特别是箴言，那答案就是：万事亨通的人必定是好人，而遭受厄运的一定是恶人。但这个答案时常与事实相违，尤其是在约伯这样的事例中。约伯的朋友们当然无法想得通，他们虽然十分同情约伯的苦境，但也同样十分肯定地认为，不管约伯怎样想，他肯定在上帝面前犯下了罪孽，才导致灾难临头。约伯深知自己没有犯罪，而且他相信朋友们简单化的理解一

定是受了误导,但他自己也很难看到上帝此时仍在他生命中运行,他说:“只是我往前行,他不在那里;往后退,也不能见他”(23:8)。虽然约伯感到困惑,却始终肯定上帝在工作,他说:“他在左边行事”(23:9)。其实,这比完全不了解上帝还糟糕,约伯最惧怕的是上帝向他隐藏起来,他这样说:“神使我丧胆,全能者使我惊惶。我的恐惧,不是因为黑暗,也不是因为幽暗蒙蔽我的脸”(23:16—17)。

约伯一生中不明不白的周期终于打破了,在朋友们给他许多了无新意的开导之后,上帝亲自从旋风中回答了约伯(38:1—40:2;40:6—41:34)。他让约伯看到世界及其运行的奥妙精微,想到他自己恢弘而伟大的能力。在这些面前,约伯终于能够从正确的角度看待自己的问题,他说:“我知道你万事都能做,你的旨意不能阻拦”(42:2)。然而,什么才是那个主要命题的答案呢?书卷完全没有从智力层面讨论世上的罪恶及罪恶的权势等问题。正如旧约一贯的做法一样,它认为即便是这样的命题,也不能用抽象、哲学的方法来解决。人类无法通过炫耀的理论认识上帝,而是要在现实生活中与他相遇。约伯恳求上帝给他答案,但结果,他得到的或许不是他心目中想像的那一种,而是从根本上对他的提示——无论理解生活中的苦难经历有多么难,也无论多么难以看到上帝在工作,上帝依然在那里,他终将向那些潜心寻求他的人(不像约伯那些只想得到简单答案的朋友)彰显自己。

旧约另一书卷传道书探讨的问题与约伯记相类似,但答案与约伯记的完全不同。事实上,它在很大程度上强调上帝远离世界,因此,犹太教的拉比们很不情愿将它纳入圣经。传道书和约伯记一样,没有提到那些彰显了上帝作为的以色列历史事件。与约伯记不同的是,其中没有相信世上任何地方都能看到上帝作为的明确信念。即使在约伯因自己的不幸责怪上帝的时候,他也深知上帝在那里。传道书的作者没有真正否认上帝的存在(2:24—26;3:13;8:15),但整部书卷上的意思似乎是在说,上帝的存在从根本上讲,与人没有多大关系,因为作者没有在实际问题上看到太多上帝参与的证据。在传道书作者看来,人生本身基本上是没有意义的,人能做的至多就是趁在世的时候,享受自己所拥有的一切。从表面上看,这是对上帝的一

种极端消极的看法,但与约伯的朋友们那些虚浮而难以令人信服的理论相比,它更忠实地道出了人生的体验。实际上,人生不能简化成为简单的公式,对上帝的信仰就更不能。不仅传道书,整部旧约其实都有这样的见证:轻而易举得来的信仰往往缺乏现实性。诚实体验和质疑的结果不是失去信仰,而是更深刻、更完满地理解上帝之道。

第十章　上帝与世界

在大自然和历史中看见上帝

在上一章里我们看到，旧约认为，上帝与人沟通最具特点的办法，是通过历史事件对人讲话：出埃及、耶路撒冷兴建大卫之城，甚至是以色列民被掳他乡，都是上帝在与人沟通。假如理解并解释得正确，所有这些事都可以告诉古代的以色列人，上帝是怎样的神。但反过来若是说希伯来圣经只与以色列的历史有关，那就错了。诚然，从始祖亚伯拉罕和撒拉到被掳巴比伦的故事里可以找到旧约信息的内核，但旧约要表达的，绝没有到此而穷尽。创世记前十一章里的叙述、诗篇的绝大部分，以及整个智慧书，与以色列得拯救的历史这一话题之间，只有松散的联系。这些书卷远没有局限在以色列的经历上，它们所表达的是世上任何人在寻求认识世界时，都会产生的普遍感受。旧约的这些部分同当时外族的宗教文学也有着千丝万缕的联系。这些部分所关注的中心不是以色列独特而不可重复的经历，而是用普世的观点观察上帝的作为，表明以色列宗教信仰的特点是，耶和华对人的主权不受民族或种族的局限。圣经所说的上帝，可以从世间万物中清楚地感受到，也就是说，先知等人发出的信仰呼唤，普遍适用于全人类。

人们常以为这一以创造论为中心的宗教信仰，只是希伯来圣经演化到比较后期才形成的。的确，旧约信仰到了流亡巴比伦（从公元前 597 年开始）之后的年代才从细节上得到完善。以赛亚书 40—55 章气势宏伟的诗篇无疑反映的也是那一时期，其最显著的特征之一，当然是颂扬上帝对大自然主权时的比喻说法。这些和创世记 1:1—2:4 中的语汇，看来与美索不达米亚地区的创世故事所用的不无关联。有些学者因此提出，以色列当初比较狭义的宗教观念在这一时

期得到了延伸，在上帝看上去没有特别为以色列民做什么事情的时候，他们谈论的重点就不再是上帝在历史上的作为了。人们广泛地接受了这一观点，还经常重复它，然而这个观点未免过于简单化了。旧约某些对上帝及其创造最精到的认识，也许的确在流亡时期才更清晰地表达出来；然而，有几方面的因素清楚地表明，对上帝与自然界之间关系的了悟，在很久之前就是以色列生活中的一个重要组成部分：

- 绝大多数诗篇都以以色列被掳前的敬拜和祈祷为内容，它们再清楚不过地表明，以色列在与巴比伦直接打交道之前很久，就已经把耶和华当作造物主来崇拜了。诗篇里没有关于创造的故事，可是关于创造的比喻（常从迦南和美索不达米亚一般文学传统而来）使用得很频繁，这说明，相信上帝是造物主显然是耶路撒冷圣殿崇拜的一个基要命题。



从在旷野上游牧的时候起，以色列人就认识了上帝。定居迦南沃土并开始农耕生活之后，他们认识上帝的过程仍在继续。

- 我们还知道，在以色列以民族形式出现的时期，他们的信仰中反复出现的一个问题是，神灵对自然界起着怎样的作用。在乌加里

特文献中，迦南人的创世故事不如古巴比伦的那么完整，可是迦南人诸神的一切活动都与自然界的运行密切相关。以色列和犹大历史上争论的关键之一就是，究竟是巴力，还是耶和华主宰着自然界。不可想像的是，系统陈述了以色列世界观的人为什么等了五百年才回答这一问题。随着旧约故事的展开，理解出埃及的神耶和华如何能满足农业地区定居生活的需求，成为故事关注的中心。当时极为流行的看法是，自然界和诸神的世界是同一个，这就说明了为什么人们认为像伊勒、巴力等神灵的行动能神秘地影响自然界的运行，巴勒斯坦的农民靠自然界的协作才能艰难地维持生计。耶和华是否只是历史之神呢？如果是，这是否意味着自然界控制权在像巴力、亚拿这样的神祇手中呢？以利亚的故事表明，早在公元前 9 世纪，它就已成为亟待解决的问题了(列王纪上 17:1—19:18)。一百年过后，阿摩司先知谴责外邦人，他的谴责惟有在确认上帝是造物主并掌管自然界的信仰基础上才能成立(阿摩司书 1:3—2:3)。

■ 相似的问题也在个人层面上呈现了出来。说到底，只有较少的一群人亲眼目睹了出埃及和征服迦南地的神奇事件；也没有多少人直接对上帝给大卫的应许有所了解；由于上帝的怜悯，留在耶路撒冷并亲眼目睹它在尼布甲尼撒手中受亵渎的人也寥寥无几。如果说这些事件向以色列民最清楚地启示了上帝，那么其他人有什么机会可以听到上帝的声音呢？宗教节日固然纪念历史大事件，但一般人的实际生活与自然界的关系，比与一去不复返的历史事件密切得多。这一定对以色列神与自然界关系的信仰之产生提出了要求。

■ 从上帝呼召亚伯拉罕时起，旧约就指出，上帝介入以色列的历史是为拯救“地上的万族”(创世记 12:1—3)。这一见解明显是希伯来人信仰的中心，也是所有伟大先知们都强调的。当然，以色列民时常不能正确认识这一点。当国泰民安的时候，以色列和犹大人很容易得出结论：上帝根本不在乎外邦人。为让百姓不再误解，就需要使他们确切地了解以色列和外族的关系究竟如何。创世的故事是旧约里惟一回答这一问题的部分。

- 创世记的故事中相当大部分肯定在流亡巴比伦很久之前就写成了，理由是其中的比喻、乡野及天气的模式，都以巴勒斯坦为背景（创世记 2:4—25）。

综观上述考虑，就可以得出这样的结论：相信上帝是造物主，很早就是以色列信仰中重要而不可分割的一部分。这一信念像该信仰的其他方面一样，随着时间逐渐发展并成熟起来，它的一个内涵就是，"世界和住在其间的，都属耶和华"（诗篇 24:1）。希伯来圣经首卷创世记开篇就谈这个内容，进一步证明了这一命题在其中的重要性。完全有理由认为，旧约的作者、编者在开卷处就提纲挈领地道出信仰的要义。

关于世界的思考

创世记前十一章其实是旧约最为关键的部分之一。通过上帝创造天地万物和人类、人类的堕落、该隐和亚伯、大洪水和巴别塔等故事，我们可以对圣经信仰的内在结构有一概要的了解。上帝的属性、世界的本质，以及人生意义等主题，都隐寓在这些章节里，使之在世界古典文学中占有重要的位置。但我们不一定要做神学家或文学评论家，才能掌握这些信息，这些故事正如耶稣的比喻一样，对古今中外的人都具有普遍的魅力。它们应人类最深层的需要讲话，并诚实地回答了世上最伟大的思想家都感到困惑的问题。

如何理解创世记中的故事

这样，创世记前数章成为引起激烈争议的话题，就更让人感到费解了。然而难以否认的是，在过去的二百多年间，它们成为许多复杂争论的焦点，以至于一般圣经读者常常在这些争论面前感到茫然不知所措。为了找到正确理解这些章节的途径，研究的著述已经汗牛充栋，我们在这里所能做的只是对这些研究做一个简单而不完整的概述。对于一个完满的理解来说，有两个方面或许是不可少的：

- 自 1859 年达尔文发表《物种起源》之后，创世记关于上帝创造宇

宙万物的故事就被用在很多科学和宗教辩论上。受唯物主义世界观影响的科学家说这些章节表现出的是宗教信仰的无知，而热诚的信徒则认为这些故事恰恰证明了现代科学的无能。在某些基督教团体里，人们理所当然地认为，基督教的教义要求人们把这些章节当作宇宙起源的科学阐述看待。这一立场难免会发觉旧约所说与科学发现不符，让人们以为圣经的信仰属于早已过时的世界观。很重要的是要意识到，这些争论都是比较近期才发生的，以前的圣经学者远不像今天的人们那样，总想把创世记套进科学教科书的模子里去。即便是在16世纪的科学家看来，事情也不像创世记1:6—7从字面意义上理解的那样，“上帝就造出空气，将空气以下的水，空气以上的水分开了”。约翰·加尔文绝不是自由派，连他在《创世记评论》一书中也同意说，上述解释是“违背常识的，难以使人信服”。接着，他批评了以为创世记是科学论述的想法，他说：“在我看来，一个肯定的原则是，创世记里谈到的只是有形质的世界。想学习天文学和其他深奥学科的人，还是让他们到别处去找答案吧。”加尔文说得很明确，如果把旧约当成科学著作来读，只能使人感到迷惑，并使其中基本信息扭曲。他指出，旧约的作者们理所当然地接受了当时人们的世界观，认为地像一个大圆盘，下面有柱子支撑着，而天像一个大拱顶笼罩其上。他们从没有研究过这在科学上是否正确，对他们来说没有这个必要，因为这些故事并不是为此而写的。加尔文把这些具体的描写说成是主要舞台上的道具，是背景，用以突出一个事实——旧约启示与常人生活的世界密切相关。

■ 创世记的信息和旧约其他部分一样，是关乎上帝的，在思考以色列历史大事件的时候，我们也看到了同一现象。以出埃及的故事为例，它之所以被记载下来，主要并不是由于这一事件发生过，而是因为它彰显了上帝的作为，和他对以色列人仁慈的关顾。即便是历史书诸卷，其重心也在于神学上讲解，而不在于对历史的分析。申命历史解答并应用了从记载的事实中应汲取的教训，历代志也同样。创世记本身也是这种努力中的一个环节。旧约还运用了多种文学形式来传达其要义，历史故事仅仅是其中的一种。

诗篇里的赞美诗和祈祷、先知讲道，以及以色列智慧教师所写的文字，说明的都是上帝与世界、与人交往中的一些主要方面。正如众先知指出的那样，真正重要的是上帝的启示（“耶和华的话语”），而不是传达启示的媒介。当然，那些不理解先知信仰的人在读旧约历史书的时候，看到的只不过是古代巴勒斯坦一个二流小国冗长的历史叙述。对于创世的故事也是如此，人们可以只看到亚当和夏娃在长满动植物的园子里做了些什么。有些想得比这稍微复杂一点的人可能会同意某些学者的说法，说这些只是民间故事而已，用来回答诸如蛇为什么不长脚，地里为什么会长杂草，为什么对古以色列人来说放牧比种田更好等问题。如果我们在读创世记的时候只看到这些，就错过了作者和编者想要表达的至关重要的内容。他们关注的并非古代农民的需要，甚至也不是原始社会形态，他们所关注的是上帝。就像耶稣常用日常生活中的比喻说法阐释自己的重要信息一样，创世记也是从人类的共同经验出发，由此展开，以体现出上帝如何与世间的喜怒哀乐息息相关。

创世记的文学形式

旧约是一部具有多种文学形式的文库。在它的篇章之间，我们看到的不单有历史，也有法律、戏剧、诗歌、讲道、政论，以及其他种类的文字。是一个共同的信念——上帝是一切人类生活和活动的中心——将所有这些林林总总的文字集合成为一个整体。但要想彻底了解某一章节的意义，我们当然要看清楚它属于哪一种文学形式。我们不会用读法律文件的方法来读政论，如果用研究历史的评析方法来读诗歌、戏剧等更富审美价值的文字，也会觉得不伦不类。那么，我们又应当怎样为创世记的早期故事分类呢？

文学类型

许多对旧约的评论称创世记是“神话”(myths)。尽管文学评论界使用“神话”一词由来已久，但它的惯常用法在这里没有什么意义，

而且多数人觉得神话中讲的都不是真事。文学研究学者们当然不会在这种意义上使用“神话”一词，但即便是他们，对这个词的定义也众说不一，它通常被用来指至少三种不同的事物：

- 神话可以只是有关神灵及其事迹的故事，作者对这些神灵作了拟人化的描写。希腊和印度神话中有许许多多这样的例子。
- “神话”也可以是宗教仪式上一种活动的术语。比如在古巴比伦，庆祝新年是一年一度最重要的宗教活动。在活动中，人们要诵读巴比伦的创世故事，国王要在朗诵声中表演出故事的内容。这种伴有国王表演仪式的朗诵也称为“myths”。
- 还有人用“神话”一词来形容难以用科学或历史用语表达的人类真实经验。在这个意义上，神话像科学、艺术或哲学一样，是一种用以思考人生含义的有效而受尊重的方法。当学者们用“神话”一词形容创世记中上帝创造万物的叙述时，指的就是这一种。

问题在于，正因为“神话”一词有着多种含义，它已经变成了意思十分模糊的用语，仅因为如此，它在这里也对我们没有很大帮助。况且，创世记的前数章也不总能轻易类属于“神话”一词上述三种最常用的定义，不少人虽愿意把创世和人类始祖堕落的故事看作是“图解神学”，而大洪水和巴别塔的故事却与历史活动有关。考古学家发现了公元前4000年来数次淹没整个古代世界的大洪水所遗留下来的泥石沉积，而巴别塔的描写使人想到美索不达米亚同一地区发掘出来的吉古拉塔遗迹。

有多少个来源?

按照创世记以前的解释方法，该书卷是一合成的文献，如今我们读到的是由来自几种来源的内容汇编而成的。学者们常声称他们能从中分辨出不止一个，而是两个(或更多)关于创世和洪水的叙述来源。其原因我们在前面讨论摩西五经的写作、编辑过程时已经深入探讨过。但即使这种说法是正确的，它对我们理解创世记的内涵也很难有帮助。解释作者的原始材料从何而来与解释成文立意要传递的信息，本来就不是同一回事。除非我们依照这些叙述现有的形式

去研究它，就难以在挖掘其含义上有什么进展。

故事有哪些种类？

如果我们将上帝创造世界和人类堕落这两部分叙述相比较，不难发现开篇的创世故事（创世记 1:1—2:4）和接下来的亚当、夏娃的故事（创世记 2:4—3:24）在特征上有很大差异。不是因为它们叙述的事情发生了变化，而是因为它们的文学形式有所不同。前一部分与诗篇和以赛亚书某些章节里的抒情发挥有着许多相近之处。我们可以清楚地看到，它是用诗体形式写成的，有不少叠句。从文学观点看，它是一篇赞美上帝伟大创造，颂扬他的美善、对众生之关爱的文字。它从世界可观察的事物出发，得出肯定的结论说：上帝主宰着一切。这些章节之所以形成，很可能是为用在古代以色列对上帝崇拜的场合。在我们思考其信息的时候，就需要试着理解这一点。

接下去的文字就很不同了，其中出现了戏剧性的活动，背景也完全变了。它不再使用放歌式的韵文，而是采用地道的讲故事者常用的叙事手法。从这一平白的叙述中，我们读到，本来享有与上帝完美关系的男女，如何背离了这种关系，选择做自己命运的主宰者。它们的选择很简单，其结果却难以估量。随着故事的展开，读者很快就可以意识到，这绝不是一个普通故事。故事对花草、树木和生物都做了刻意描写，与情节的特殊寓意相呼应。因为这里所描写的人类行为，其影响不仅限于人类初期阶段，而是回响在各个时代、世界各地人类生活的经验之中。作者为主要演员亚当（原意为“人类”）和夏娃（原意为“人性”）的命名绝非偶然，所有后世的人都沿袭了它们的悖逆。这就是为什么笔者在本书的第一章就指出，认识到创世记中的是“信仰故事”，对我们理解它才会有最大的助益，因为它代表的是最优秀的，也是最富有想像力的，最淳朴的，同时又是最深刻的神学作品。但凡稍有鉴赏力的人，都不会把握不住作者在故事中要表达的含义。

故事的信息

那么，创世记的这些章节中传递的究竟是哪些信息呢？后面我们再谈信息的一些具体方面，但故事总的主题已被反复出现的叠句

很好地概括了，那就是贯穿于创造赞美诗始终的一句话："上帝看着是好的。"难怪作者要一再重复这句话，因为它内在的含义超越了传统宗教人士的一些本能的宗教直观。大多数东方观念的一个基本假设是，任何有形质的存在都和心灵的开悟不相匹配，这时常也成为基督教思想占上风的观念，它鼓励人们脱离尘世，那样似乎更能接近上帝。在基督教传统中，这样的理念受到希腊哲学的影响多于圣经的教导。希腊人可能会认为，肉体只是永恒灵魂暂时的"牢狱"；而以色列人则把身体和整个物质世界看作人们天然的住所，他们理所当然地相信，人们能够最真实地在上帝所创造的世界以内，而不是在它之外，找到上帝。希伯来圣经的一个基本信念包含在诗篇第 24 篇开头的一句话里，它满有信心地宣告说："地和其中所有充满的；世界，和住在其间的，都属于耶和华。"不仅如此，创世的故事还强调说，上帝直接参与世上的生活。当然，在这上面人们还是有争议的，因为上帝是全能的创造者，仅靠他的话语就足以使混乱变得有秩序（创世记 1:3、6、9、11、14、20、24），而描写完美创造中人类生活场景的时候，圣经总是强调上帝的亲自干预。上帝像陶匠，他从地上取了泥土，并满怀爱意地用泥土塑造了人（创世记 2:7）。耶和华决不能与自然界等同起来，他超乎自然，高于自然；但与此同时，他又直接参与所造万物的运作。因此，他不单关怀以色列人，而且对人类和万物有着普遍的关怀，他甚至还关怀着宇宙用以造出的原本物质。

上帝与世人

"人算什么，你竟顾念他？世人算什么，你竟眷顾他？"——每当人们将自已渺小的存在同四围广袤的大自然作比较的时候，这些提问可以概括关于人类存在的根本意义问题——我们究竟为何来到世上？旧约里有些章节从表面现象上解释说，人生在世没有什么意义："人好像一口气，他的年日，如同影儿快快过去"（诗篇 144:4），或说："他的年日如草一样，他发旺如野地的花；经风一吹，便归无有"（诗篇 103:15—16）。另一些章节则表现出比较积极的态度，声称人的地位只比上帝低一点，"赐他荣耀尊贵为冠冕"（诗篇 8:5）。但所有旧约

作者都一致认为，世间男女只有将自己向上帝完全开放的时候，才能真正实现自己存在的目的。我们就是为着这个目的被造的，无论人感到自己多么无足轻重，多么软弱无能，可以肯定的是，上帝依然对他们的生活和经历充满了关怀："耶和华的慈爱，归于敬畏他的人，从亘古到永远；他的公义也归于子子孙孙"（诗篇 103：17）。在巴比伦的创世故事中，人是最后才造出来的，差不多是对诸神的一个补充，所以永远要担任卑贱的角色。但是旧约里从没有这种看法，它认为人是上帝创造的最高峰、享受极高的荣耀。"上帝照着自己的形象造人"（创世记 1：27），一语道明了创世记中创世故事的精神实质。想起希伯来圣经持续、明确地禁止人塑造上帝的形象，这句话或许难以让人想通。但正像我们前面指出的那样，旧约的比喻从来都是具体而有积极意义的，而不是抽象的哲理。上帝的特征和性格是通过他的作为表现出来的，并不是通过"上帝是什么构成"的这类玄思。创世记在这里想要强调的也正是如此，当它说男人和女人带有"上帝自己的形象"的时候，意思并不是说他们看上去与上帝相像，也不是说他们是用同一种东西做成的；它的意思是说，上帝的本意是使人成为上帝自己性格的延伸，并使他们在他在世上的持续工作中担任中心的角色。他们是上帝在世上的代表。这一宣称至少阐明了关于人、世界和上帝之间关系的三个重要思想。

人与地球之间的关系

上帝赐福给世人，并且告诉他们说："要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟和地上各样行动的活物"（创世记 1：28）。这说法常被误解，特别是有些近代的基督徒，把这当成肆意开发自然资源的认可。旧约的有些译文也助长了这样的想法，把上帝对人指示说成是"征服"这地，"支配"上面的生灵。然而，创世记里完全没有这样的意思，它的意思恰恰与此相反。故事的要点是，上帝从混乱无序的状态中造出了有序而平衡的世界，人的责任是按照上帝的意图保养、维护它。上帝没有把世界当作机械玩具，上好发条以后，就任其自行运转，他从始至终都在积极参与它的运转，他使昼夜更迭（以赛亚书 45：12；阿摩司书 4：13；5：8），他指挥太阳、月亮及

其他星球的运行，他赐草木禽兽以生命（以赛亚书 40:26;48:13）。人类任何干扰自然生息的行为，都是违抗上帝的旨意，因为上帝的本意是让万物相互尊重各自的存在，使人及其生存的世界能够互惠互用（诗篇 104:10、14—15、27—30）。创世记在表现上帝用泥土造人的时候，尤其突出地表明了这一点，创世记在这里用了一个隐喻，希伯来语中“人类”（adam 亚当）与“地土”（adamah）两词十分近似，这种近似强调人也是自然生态系统中的一部分。人类的地位不是凌驾于自然之上的，而是其中的一部分，他们必须按照上帝的意思，照看地球和上面的生灵，并与它们共享地球上的生活。

人与上帝之间的关系

人类与众生不同，是因为上帝能够、也实际对他们讲话。人类虽与自己周围的自然界息息相关，但这不是他们生存意义的惟一维度。唯物主义只靠分析人的感官和理性所及的世界，说明人类为何存在，这在圣经的观点看来是没有意义的。人是“照着上帝的形象”造的，意思是说，人没有上帝就不完全。人被造的目的是与上帝为伴，这才是人生的意义和方向。因此，与上帝沟通对人内心得到满足至关重要。旧约所说的人与上帝相伴的关系，指的不是传统意义上的宗教。创世记早期故事最突出的内容之一，是他在傍晚时分降临，同亚当、夏娃讨论当天发生的事（创世记 3:8）。这不应看成是修辞上的夸张，或是神—人等同的表达，它是一个感人的证明，告诉人们，上帝的本意是与人有愉快的、亲切的，而不是公事公办和僵硬的交流。在古代的以色列，“耶和华的话语”通过多种渠道让人知晓：通过祭司解释



人类负有天赋的责任，保持并维护他创造的万物，而不仅是开发使用它。这幅吾珥王宫柱碑上的浮雕（约公元前 2500 年），表现的是渔牧生活。

律法、智慧教师在实际生活中给人劝导、先知用讲论或表演形式传达上帝的信息，评说以色列民族生活的某一境况。深藏在所有这些交流方式之中的信念是，上帝与人在个人层面上发生关系。每个人被造，都是为了像伊甸园里的人物那样，与上帝有直接、亲密的交往。

人与人之间的关系

创世故事中固然有人与自然、与上帝关系的重要课题，但故事中的一些突出之点是有关人与人之间关系的，它表现在不同的层面上：

- **社会关系**　所有人都“按上帝的形象”所造这一事实意味着，每个人的存在都有同样的价值和重要性。圣经用以解决民族和种族问题的宣称是：我们同属于人类。以色列人有时不明白这层意思，可是先知们坚定不移地认为，没有一个种族比另一个种族优越，社会中也没有哪一群人比其他人更重要。在上帝面前，所有男、女都是平等的。尽管上帝将律法赐给了以色列人，这并不说明其他人无法了解上帝的旨意：每个人都有分辨善恶的基本能力，不管这种认识有多么不完全，原因很简单——人都是“照着上帝的形象”造的。

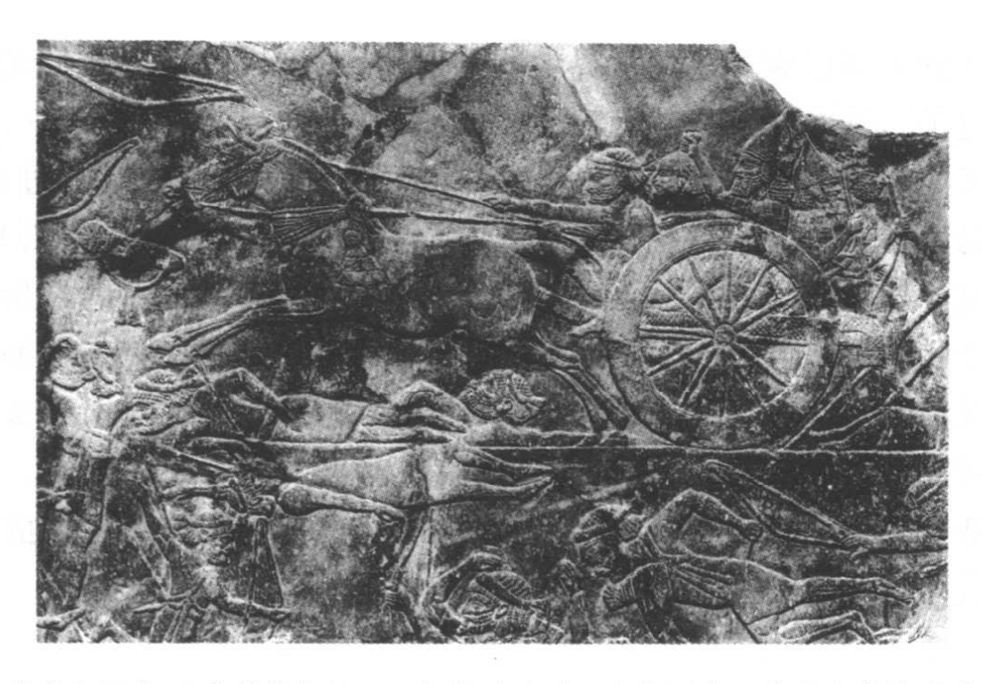


敬拜从来都不应与实际生活相分割。先知们一再抨击那种一面行宗教礼仪，一面却在生活中放任自己的行为。

- **两性关系** 旧约在这方面的观点很实际,它从没有暗示过某些基督徒所提倡的禁欲主义。认为人类堕落后才知道性的想法,显然与创世记的内容相左。性行为从一开始就是上帝对人类设计的一部分。而且值得注意的是,繁衍后代并不是上帝赋予性行为的惟一理由,他在鼓励男人和女人"生养众多"(创世记 1:28)的时候,也强调说,一个合适的性伙伴同时也应该是合适的生活伴侣(创世记 2:18)。在创世的故事里没有说过在这样的关系中,哪一方的地位比另一方更高一等:没有女人,男人就不完全,惟有两个人在一起,才能发挥出人生的最大潜力。性关系是上帝赐给人类男女的礼物,是让他们为自己的缘故去享受、去发挥的事。描写青年男女两情相悦的情诗雅歌被收入旧约,就有力地说明了这一点。
- **家庭关系** 这也是创世故事所看重的人际关系之一。家长制家庭是旧约时代的惯例,在这样的背景之下,不仅女人,有时男人也被家长当成动产支配。在历史叙述中可以找到许多家长如此行的事例。然而,旧约所表达的上帝对人类之根本意愿强调的完全是另一回事,这一意愿没有给某个性别压榨另一个性别留下任何依据,相反,他的本意极为重视在誓约的关系中男女相互忠贞。不仅如此,这样的关系比其他形式的家庭忠诚更重要。事实上,创世记对传统家长制提出的挑战比我们想像的要严重得多,上帝给人的训谕是:"人要离开父母,与妻子连合,二人成为一体"(创世记 2:24)。

关系的破裂与新开端

创世记描绘出这个世界上一幅抒情诗画般的图景,大自然、人和上帝有着完美和谐的相知和互动的关系。当然,现实的生活已经面目皆非了。虽然人们偶尔仍能瞥见一线理想世界的可能性,但更经常的是,人类的经验让不和谐、巧取豪夺和猜疑搞得一团糟。现实的世界已变成了一个各种关系紊乱失调的地方。



人类陷在罪中，也使其他各层面上的关系破裂。人类历史上满是这类关系破裂的事例，尤其表现在战争的残酷与破坏性上。

问题的根源

那么，问题出在哪里呢？创世记里有两个故事回答了这个问题，其一是人类始祖堕落(创世记 3:1—24)，其二是巴别塔(创世记 11:1—9)的故事。两个故事都宣称，人类苦受的原因来自于天、地、人之间的精美平衡被打破了。人类不满足于上帝的价值观，却要作自己命运的主宰者。他们连伟大权能的恩慈带领也不甘受用，却一心要"传扬我们的名"(创世记 11:4)，或者像人类堕落的故事所说的，要像上帝一样(创世记 3:5)。故事用伸手去摘"分别善恶树上的果子"(创世记 2:17; 3:5)表达了这一层意思。上帝禁止亚当、夏娃吃分别善恶树上的果子在有些人看来，表明在上帝当初的创造中就含有不公平成分。说到底，他为什么要让人处于无知的状态呢？但这种评论在理解上有偏差，因为在旧约的其他地方我们可以看到，"分别善恶"一语另有含义。所谓"不知善恶"指的是人处于孩童时期，要依靠父母的带领和教导(申命记 1:39;以赛亚书 7:15—16)。孩子和父母在一起的图画常被用来描述人和上帝之间应有的关系。上帝像好父母一样，为了孩子的利益着想，总要立下规矩，当人一意孤行违反规矩的时候，灾祸便会接踵而来。创世记里这些故事的最令人动容之处，就在于上帝对世界的本

意和各种关系已破坏了的世界之间的对比，对这样的世界我们是再熟悉不过了。圣经在这一点上对罪之性质的理解，当然与现今很多人的看法不同。人们常想像说，历史是人类不断自我完善的漫长过程，由起初的原始、野蛮社会发展到我们如今先进、文明的社会。一百年前，人们或许比今天更相信这一点，因为人类在 20 世纪之中的经历得出了一个相当肯定的结论，那就是人类自身非但没有得到完善，而且还在每况愈下。至于原因，创世记解释说，这是因为人类与上帝关系从相伴转变成了相违抗，从伊甸园里的第一对男女那里就开始了。

亚当和夏娃本来与上帝有着相知相爱的关系，他们后来的悖逆和自我中心所造成的后果是不言而喻的。

大自然失调

人与自然界之间互利、互存的关系被相互为仇、互不信任所取代（创世记 3:14—21）。

与上帝疏远

人不去亲近上帝，反而竭力脱离上帝的道路，最后被赶出伊甸园（创世记 3:8、22—24）。

人际关系破裂

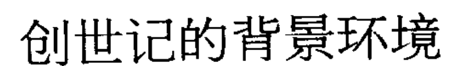
人与上帝和大自然之间的关系破裂之后，甚至亲人也能变成仇敌，该隐不就把自己的同胞弟兄杀了吗（创世记 4:1—16）?

寻找问题的答案

以色列人很明白这一切在他们的现实生活中意味着什么，因为在这些故事最终以文字形式出现之前，他们已经在回顾自己民族漫长的历史，其中充满了人类悖逆所造成的悲剧。从中他们还认识到，人虽然实在该受到上帝的审判，但由于上帝的仁慈，他决不会任凭人类在自己的过犯中自生自灭。这些人类之初的故事中有各种关系遭破裂的生动写照，但它们同时又在暗中强调说，重新开始的可能性永远是存在着的。过犯和悖逆都是悲剧，无法避免审判，也理应受到审

判，但什么都不能让上帝的爱和宽恕失效。即便是这些人类之初的故事也在暗示说，上帝不能索性离弃人类。当亚当、夏娃感到需要衣物遮体的时候，上帝就提供给他们（创世记 3:21）；该隐杀害了兄弟亚伯，上帝责难他，后又宽恕他，并采取措施保障他的人身安全（创世记 4:15）。大洪水的故事对这个主题有更充分的表达。世人在偏行己意，搅乱自己同上帝以及世界之间的和谐关系之后，审判就成为惟一可能的结果（创世记 6:5—8）。即使是这样，上帝的旨意也不是彻底毁灭人类，挪亚之所以获救、被保存下来，都是由于上帝的慈爱、恩典和宽恕，这些都包含在他白白赐给全人类的应许之中，这应许的标志就是彩虹。彩虹是一个记号，意思是说，虽然人类已经恶贯满盈，上帝的爱却没有止息（创世记 9:8—17）。

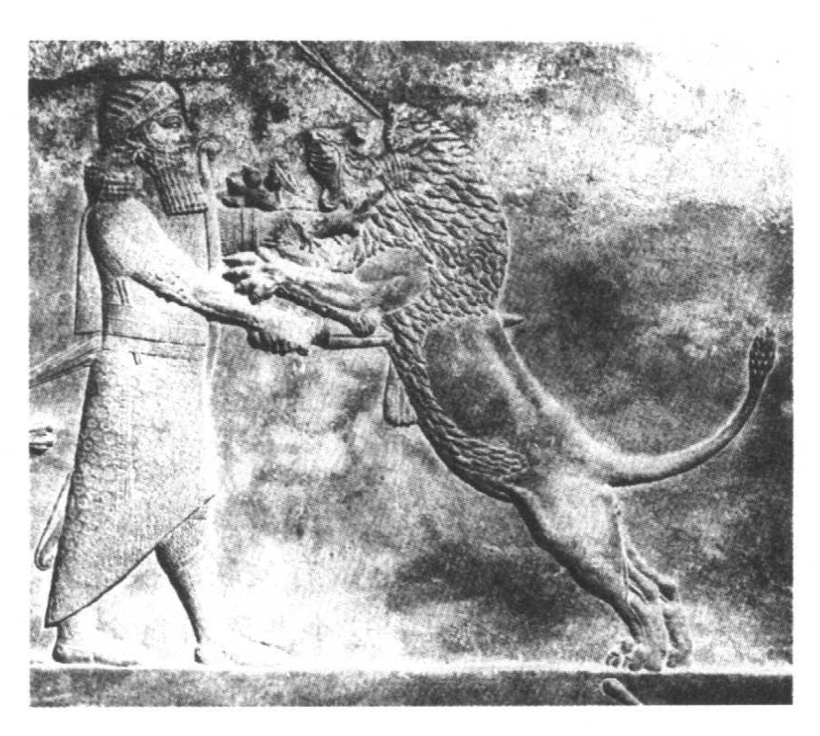
这些故事成为希伯来圣经和后来的基督教旧约的开篇内容一点也不奇怪，因为其中深刻而形象化地概括了旧约信仰的所有基本内容。在这里，我们认识了一位既与世人全然不同，又深刻参与人类活动的上帝。在这里，我们也窥见到人与自然界之间有着意味深长关系的一个世界，因为人与自然均与上帝有关联。在这里，我们也看到这些关系破坏之后的悲剧性后果。这个悲剧对每个人都不陌生，然而旧约对问题有着自己的诊断——世界大错位的原因是人类对自己创造者的反叛。人类的罪愆既影响到人类的生活，也影响到自然界的生息；人类的叛逆是一个悲剧，而有意置上帝的价值观于不顾，导致的必然是审判。人类的历史进程太频繁地证实了这些是事实，但旧约并没有停止在这些事实上，它还断言说，上帝必将变无序为有序，他将修复一切错位了的关系，而且对那些以孩子般的纯真之心承认自己对创造者依存关系的人，他永远待以宽容和慈爱。



创世记的背景环境

19 世纪末期，考古学家发掘出了公元前 7 世纪亚述王亚述巴尼

拔(Ashurbanipal)的藏书。在政治上,亚述巴尼拔是个失败者,然而他的藏书却留存下来,成为我们了解以色列、犹大挣扎其中的世界的重要来源。这些文字都刻在楔形文字泥版上,所以很难完全毁灭。人们趁河泥铺成的泥版未干的时候,用楔状木棍将文字刻上去,然后将泥版放置于太阳下晒干。即使在亚述巴尼拔的年代看来,这些故事的内容也很古老了,可以追溯到人类文明的发端时期。



浮雕上的亚述王亚述巴尼拔在狩猎狮子。亚述巴尼拔在尼尼微的藏书,是古代中东历史资料的主要来源之一。

这些楔形文字经破译之后,人们发现创世和大洪水的故事在旧约写成很久以前,也在古巴比伦流传。在这新发现激起的兴奋热潮中,最初研究这些文本的学者们得出结论说,旧约里的相关故事是从这些古代文字中演绎出来的,因此没有太多属于旧约本身的价值。从那时至今,人们的看法发生了很大的变化。近期的专家们已远不如当初的学者们那样有信心地认为,创世记的故事与所发现的巴比伦文字有直接的承传关系。其中一个主要原因是,后来乌加里特要塞发现的迦南宗教文献讲述了巴力等迦南人神灵的故事,显示出迦南宗教与巴比伦宗教在许多关键地方都相差很远。虽然人们就乌加里特和以色列之间的关系尚未做出确切的结论,但更有理由认为,希

伯来圣经的生成背景与迦南宗教之间的共同点，一定比与古巴比伦宗教传统之间的多。学者们如今发现，将旧约与对乌加里特宗教的现有了解相比较，对他们的帮助要大得多。

其他宗教里的比喻说法

想到圣经中含有与其他宗教相关的说法，许多圣经读者会感到不安，但事实上，旧约里的不少部分都有如同创世和大洪水故事中的宗教拿来主义的做法。智慧书里的训诲有的同古埃及等地的智慧文学相近，以色列的律例也与外邦的一些戒律相似。这类的相似性还是意料之中的，因为它们涉及的是普世共有的道德和社会规范。出乎人们意料的是，旧约所用的宗教比喻同外邦描述其他神灵所用的语言也十分相近。比如，旧约里的献祭用语和乌加里特文献中的基本相同，诗篇更是使用了很多绝不仅仅以色列才有的概念：

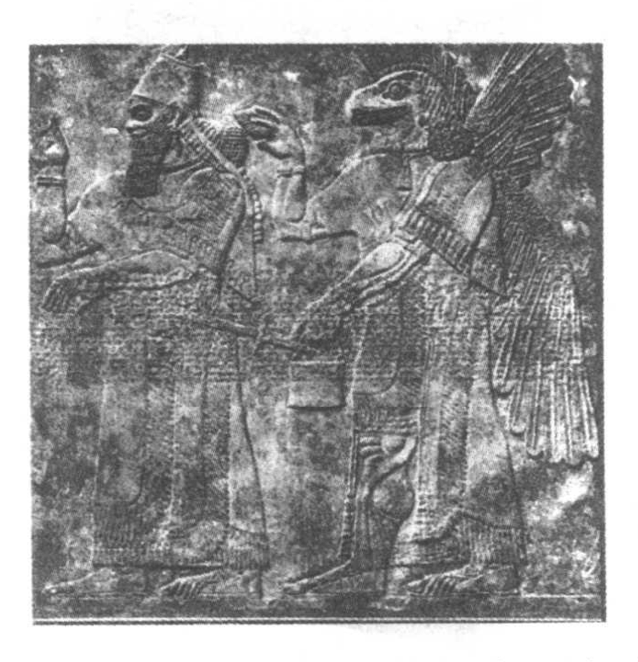
- 比如说，耶路撒冷圣山远在"北面"(诗篇 48:2)的说法，常常使人感到困惑，因为耶路撒冷显然不在北面，而恰好位于以色列的中央。原来希伯来语中的"北方"一词和乌加里特语的"Zaphon"几乎一模一样，而巴力的故事说 Zaphon 山是"众神的故乡"。因此，当诗篇的作者写下这些话的时候，肯定指的不是圣山的地理位置，而是在宣称，凡人们认为能在 Zaphon 山发生的事，正实际发生在锡安山上。以赛亚书 14:13 和诗篇 89:12 等处也提到了这一所谓"众神的故乡"。
- 诗篇 46:4 谈到"有一条河…… 使上帝的城欢喜"。在耶路撒冷其实没有河水流过，但古代近东将河水比作上天赋予万物生命的能力，如果用这种说法去解释，就完全能解释得通了。马里王宫里有一幅浮雕表现一位神灵授权力与国王，在一个角落里，有两个手持着盛有生命树枝条的水罐，从那里有一注水流出，后分成几支，将诸神的祝福降给百姓。同一种意思在以西结书 47:1—12 得到进一步发挥，其中说道，凡能接触到从耶路撒冷圣殿流出之水的事物，生命都会得到更新。
- 许多颂扬上帝得胜能力的章节都描写耶和华战胜了大海及海中

的庞然大物。其中有一些章节说大水肆虐，要给上帝所造的世界带来混乱无序的状态(诗篇 18:15;29:3—4、10—11;77:16—18;93:3—4;哈巴谷书 3:8)，而其他一些章节说，从大水的深处，有庞然大物出来挑战上帝的权能(约伯记 7:12;诗篇 74:12—14;89:10;以赛亚书 27:1)。这些一定是指古代以色列人所熟悉的事物，只是旧约一点也没有做过描述。我们需要从其他地方寻找它们的出处，因为神和大海的能力作战的说法源自当时的一般宗教观念，而不独属旧约的信仰。乌加里特文献里可以找到最相近的说法。譬如，以赛亚说耶和华用“刚硬有力的大刀…… 刑罚鳄鱼，就是那曲行的蛇，并杀海中的大鱼”(以赛亚书 27:1)，这里的措辞几乎同描写巴力的文字一样：“你杀了太古的龙，看着那曲行的蛇逃离，它是七头的大有能力者。”另一些旧约章节也证明当时人们相信有这种多头的怪物(诗篇 74:13—14)，有的叫作“拉哈伯”，有的称为“大鱼”(诗篇 89:10;以赛亚书 51:9)。

人们会感到不解，直言不讳的先知在谴责迦南宗教之后，为什么旧约本身还在使用这样的语言？有些人因此认为，这说明以色列人的宗教信仰完全不像先知们想说成的那样与众不同，上述比喻就是例证，说明古代以色列有一套完整的自然神话，耶和华在其中起着和迦南神巴力大致相同的作用。然而这种说法缺乏真凭实据，历史和宗教上的证据都没有，以色列人其实是用微妙得多的方式变换了比喻的用法。在古代近东人眼里，大水泛滥基本上是自然力的一种人格化体现，它给自然界的停顿状态带来生机。但在希伯来的经文里，这一比喻要么用来说明上帝牢牢地控制着自然力(诗篇 74:12—17;95:5;135:5—7;以赛亚书 51:15—16)，要么就是在完全不同的场合，被用来描述并颂扬以色列历史上的伟大事件。特别是滚滚波涛常像红海的海水那样，听耶和华的指挥，使以色列奴隶得以逃离埃及(诗篇 77:16—20;以赛亚书 51:9—11)，而“海中的大鱼”则用来比喻以色列民在生存斗争中时常要对付的有形敌人(以赛亚书 27:1)。换句话说，大水的比喻完全脱离了它的原意，并被赋予了新鲜的含义，用来凸显旧约信仰的一些最特别的方面。

巴比伦版的创世记?

创世记前十一章的内容也是这样，旧约在这里与同时代的其他文献有共同之处是很自然的事，因为虽然各国历史上都发生了特有的事件，创世的故事却是全人类的共同遗产。旧约在描写世界起源时采用了传统的说法，但在叙述的过程中，重新解释了这些传统，使其成为对上帝独特信仰的思考方式。



古代常用美术作品表现神祇为国王膏油，赐他以特殊地位。图为一神秘存在(也可能是戴有鹰的头饰和翅膀的祭司)正在膏抹亚述纳西拔二世(Ashunasirpal Ⅱ)。

■ **创世故事**(创世记 1:1—2:4)　旧约里的创世故事常用来同亚甲人的“创世史诗”(*Enuma Elish*)相比。古时巴比伦一年一度庆祝新年的时候也要诵读“创世史诗”，它是颂扬马杜克神的赞美诗，其中说道，起初世上只有黑暗的水和原始的混沌状态，它们被人格化为阿朴司(Apsu)和提亚玛特(Tiamat)。阿朴司和提亚玛特又造出了一连串的其他神灵，以代表组成宇宙的各要素。后来，这些新的、更活跃的神灵发起反对无序势力的革命，为世界带来了秩序。阿朴司被用魔法杀死，提亚玛特被劈为两半，马杜克用其中的一半造了天，另一半造了地。神灵于是也分成了天神和地神两族，人被造，是为了替诸神做卑贱的工作。初看上去，这和旧

约的说法没有太多直接关联，但两者之间存在着浅层的相像之处。两者都提到由混沌有水的状态出现了光，然后有了天、陆地、太阳、月亮和星辰，最后又有了人，这些都造出之后，创造者就休息了。当然，两者之间存在很多相异之处，更重要的是，即使在他们之间最相近的地方，创世记的说法也是在有意拆毁巴比伦“创世史诗”的内在假设。



巴比伦的创世叙述说，起初除去诸神和大渊之外，不存在任何事物。后来，水里发生了变化，马杜克神使地形成，后又使有生命的世界形成。

上一代的学者们常把创世记 1:2 里的“渊面黑暗”（希伯来文为 *tohom*），同巴比伦的提亚玛特女神联系在一起。这在语言学上的可能性不大，而且旧约里“渊面黑暗”的含义也有很大不同，它丝毫没有上帝与混沌之水对抗之意。相反，“上帝的灵”从最起初就“运行在水面上”，而海中的大鱼分明也是上帝创造的。用来描写上帝创造的希伯来词汇都经过了精心挑选，表明上帝随意地主宰着他所创造的一切，完全不是冥界战争的结果。巴比伦说法背后的一层意思是说，“渊面黑暗”仍有可能占上风，再次将万物淹没在混沌无序之中。为避免这种情况发生，或让秩序尽快恢复，就要在巴比伦新年举行由国王或其他人表演的那种宗教仪

式。在创世记里,人被授权,享有上帝赐予的持续不断的创造性,然而圣经故事说得很清楚,上帝创造万物的过程本身已经一次性地完成了,创造的日子不会再重复。

巴比伦观念的其他方面也受到创世记的质疑。观星相的人总是相信太阳、月亮、星宿有着左右人的能力,但这一观念的根基已被旧约的创世故事有意地拆毁了,创世记说这些天体不过是"光体"而已(创世记 1:14—18),全然不是什么神灵。圣经对人的看法也迥然不同。在一些远古时代的故事里,造人只是事后才想起来的事,有了人神灵们就不必去为自己觅食了。但是在旧约里,造男人、女人不仅是上帝创造的中心目的,人也是整个所造之物的最高峰。造人远远不止是为了上帝自己的好处,他为人提供一切所需,他说:"我将遍地上一切结种子的菜蔬和一切树上所结有核的果子,全赐给你们作食物"(创世记 1:29)。正如旧约其余部分所说,人的命运掌握在一位充满爱意、有大能力,又与人亲密来往的上帝手中,而不掌握在自然界或迷信的神灵手里。

■ **大洪水的故事**(创世记 6:9—9:17)　大洪水的故事情形也和创世故事相差无几。埃及和乌加里特文学里都没有关于大洪水的内容,但在巴比伦却发现了几个类似的故事,其中最完整的是《吉尔伽美什史诗》。史诗谈到乌鲁克(创世记里的以力王国,10:10)国王吉尔伽美什如何为朋友恩齐度的死而心碎,他意识到自己的生命也不长久,于是决心去寻找永生的秘密。他找到得到永生的前辈乌特—纳皮什提,向他询问关于永生的事。乌特—纳皮什提告诉他说,他要想得永生,就必须从海底找到一种使人返老还童的仙草。但谈到这里,乌特—纳皮什提就叉开了话题,讲述自己在大洪水中如何逃生的故事。在大洪水发生之前,具有神奇智慧的伊雅神就警告乌特—纳皮什提,其他神灵,特别是恩利尔,已经决定降洪水在世上。伊雅劝他造一条船,他照办了。这条船实际上是一个大方盒子,与挪亚方舟不同。把方盒子内外都涂上沥青之后,他就在里面储存食物,并把全家和家里的物品都搬进去,同时进去的还有各种动物和手艺人。后来,大雨连续下了七天,到了第七天的末了,除去汪洋一片之外什么都看不到了。十二天过去

了，乌特—纳皮什提的“船”搁浅在一座山上，他从那里先后放出了鸽子和燕子，它们都返回到船上。后来，他又放出了乌鸦，这时水已经退去，乌鸦没有回来。乌特—纳皮什提从“船”里出来后，向诸神献祭，诸神像苍蝇一样都来欣赏祭牲的香味，并且保证今后再也不降下洪水。它们还赐给乌特—纳皮什提和他妻子永生。



巴比伦神话大洪水的故事，与旧约里挪亚方舟的故事不无相似之处。它是《吉尔伽美什史诗》的一部分，讲述诸神如何指导一个人造船，在大洪水中逃生。

同样也没有证据显明，创世记里的大洪水故事是以巴比伦的故事为基础产生的，尽管两者之间有着足够的相似之处，说明从广义上讲，它们出自同一材料来源。两者相异之处在于，希伯来人的故事基于对上帝属性的不同理解。在吉尔伽美什的故事里没有解释洪水的缘由，按亚甲人（《阿特拉西斯史诗》）的说法，神灵们决定要毁灭世人，是因为他们发出的声音太嘈杂！创世记的说法则完全不同，上帝降下洪水是对人类悖逆的审判。故事从始至终反复出现的主题是，只有上帝一位真神，他不像巴比伦的神

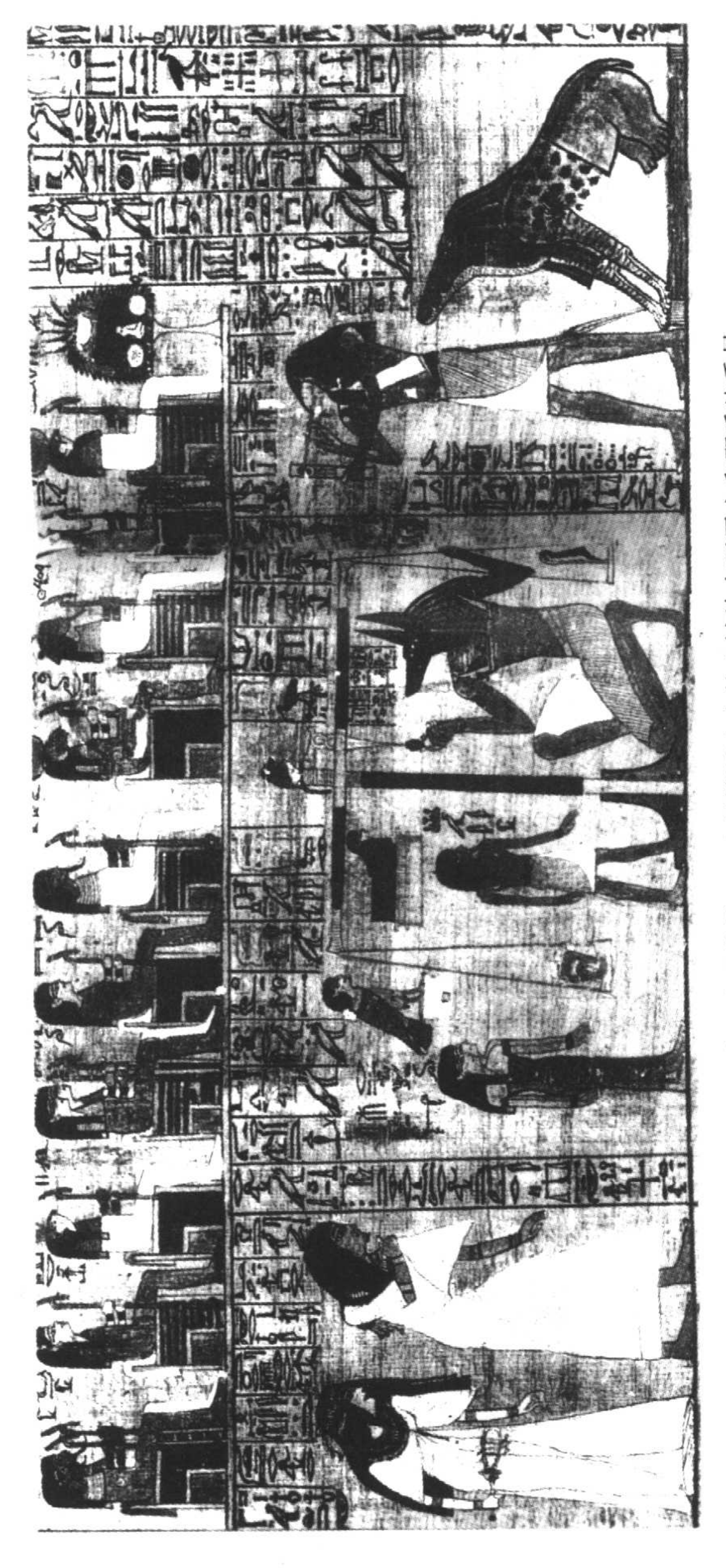
祇那样惧怕洪水，而是完全左右着它。上帝也不用专制的方法待人，挪亚的获救，因为他是义人，而其他人遭毁灭，是由于他们自己的恶行。在创世记的故事里，道德是上帝特性的核心，他用以待人的惟一依据是明确的公义和仁爱的标准，而不是自己随心所欲的意愿。

今生以后的事

旧约清楚地断言说，人生的真正意义寓于与上帝建立的亲密关系中。但这样的关系由何而来呢？它是随着人死而告终，还是要延伸到肉体生命结束后的生活中去？人们提出这样的问题很自然。一方面，我们多把人视为个人，而不是把个人视为大群体中的一分子，所以个人的命运对我们来说显得很重要。另一方面，在我们成长的环境里，对死亡的普遍看法受到古希腊观念的影响，认为人由两部分组成：一是肉体，是必然归于死亡的；一是灵魂（或精神），它可以不依附于肉身而永存。所谓“新纪元”的信仰就是建立在这种假设之上，认为人的个性本质不随身体的死亡而死亡，而是转化为另一境界中的生命。



旧约里的人，视死为生的一部分。这是否暗示，他们相信人死后还有另一种形式的生活呢？这具非利士人的石棺与迈锡尼人的死亡面具有共同之处。



古埃及人完全相信人死后有生。这幅草纸古画表现的是，一个行将死去人的心被放在天平上和羽毛比重量。

这些想法在旧约看来都没有太大的意义。尽管我们不应过分强调古希伯来人的整体观念，但一般说来，以色列人远不如我们注重个人的存在。同时，旧约里也找不到关于人分为两部分，灵魂受肉体囚禁的说法。在旧约作者们看来，人生的各方面只是同一现实的不同侧面而已。虽然旧约可能谈到一个人的"心"，甚至这个人的"灵"，但这类说法的意思都不是说它们是独立存在，而只是一种对人心理和动机图解式的描述。一个人的肉身生活不能与这个人其他方面的人生经验分开。在这样的观念之下，人们理所当然认为有生必有死，不足为怪。这不免让人感到遗憾，但它完全合乎天然(撒母耳记下 14:14)，人不能也不应该对此做什么(约伯记 7:9；诗篇 89:48)。旧约里有两个重要人物——约书亚和大卫——在临终时都表达过这个意思(约书亚记 23:14；列王纪上 2:2)。诗篇第 90 篇的作者说人的寿命"是七十岁，若是强壮可到八十岁"(90:10)；而传道书的作者以其冷峻的口吻指出："凡事都有定期，天下万物都有定时。生有时，死有时"(3:1—2)。时候一到，"无人……将生命留住；也无人有权掌管死期；这场争战，无人能免"(传道书 8:8)。尽管我们都想知晓，但又没有人能知晓身后的事(传道书 10:14；3:22)。传道书固然有其怀疑人生价值的观点，这在研读这些章节的时候必须考虑到，但用这些章节与旧约其他部分相比较，可以看到它的评论并不是完全没有代表性。虽然有些章节似乎是在暗示说，死去的人继续以某种形式存在着，但这不是旧约一贯的看法。在旧约里，我们可以找到关于这一问题看法的几个不同的侧重点：

- 从流行层面上讲，古代以色列多数人可能都相信近东文化环境中的迷信说法。古埃及、巴比伦人和迦南的乌加里特人都相信死后又生。因此，埃及人大事铺张地为死者准备在新环境里的舒适生活，人们普遍相信，应当充足地供给死者，使死者在彼岸衣食无愁。金字塔里常常储存着供死者享用的大量物品，乌加里特墓冢也留有通道，活着的人可以通过通道为死者提供饮食。这类的供奉都出于死者能影响生者生活的想法，如果死者衣食充足，就会给活着的人带来福祉，否则带来的就是厄运。在以色列也同样可

以找到这类的例证，比如，扫罗相信死去的撒母耳仍能影响他的生活（撒母耳记上 28:3—19）。扫罗因此遭到谴责，其他一些章节也指责拜死人的做法不符合旧约的纯正信仰。先知们一再回到这个话题上来，说明这种迷信做法在以色列人当中一定相当普遍（申命记 26:14；以赛亚书 8:19—20；65:1—5；以西结书 43:7—9）。

■ 稍正统一些的观点认为，通过传宗接代，人的生命可以得到某种延续。路得记就暗含着这种观念，旧约的很多其他章节也显示出，一个人死的时候如果没有人继承自己的姓氏，那将是极大的不幸。

■ 旧约里对死人最通用的说法是，他活在幽暗而不确定的境界，即阴间。阴间的概念不能与基督教关于天堂和地狱的概念混为一谈，它在道德意义上属于灰色地带。阴间里的情形如何，从来都没有详细描述过，有时在阴间被说成是坐牢，与上帝隔绝，完全没有知觉（约伯记 14:20—22；诗篇 30:9；88:10—12；115:17；传道书 9:5—6），但这类表述基本上是用在诗歌和修辞的语境下，目的是鼓励活着的人信靠上帝，而不是确切说明人死后的状态。

■ 还有一些旧约章节被看成是指死人复活的。希伯来圣经里只有一处清楚相信死人复活的说法，那就是但以理书 12:2。因此，学者们常认为复活是旧约里比较后期的思想，是由于但以理书写成那样的年月里，好人之死让人觉得特别难以接受。不过这种说法难以站得住脚，复活思想的自然产生时间看来比这早得多。旧约中一些最古老的诗歌里似乎都含有复活的意思（申命记 32:39；撒母耳记上 2:6），而且在申命历史中有三个死人复活的故事（列王纪上 17:17—24；列王纪下 4:18—37；13:20—21）。虽然这些故事也引发了其他问题，但从它们讲述的方式上看，旧约当时的读者对死人复活的可能性并不陌生。还有一些章节的情形也类似，例如，约伯记 19:25—27；以赛亚书 53:12；以西结书 37:1—14 和何西阿书 6:1—3。一些学者还指出，“阴间”的说法本身，就至少有复活的意思在内，因为在阴间里意味着在安静、幽暗中沉睡，在但以理书中，复活就是从死亡的沉睡中苏醒的意思。

旧约晚期文字中关于复活的表达，很可能是源自以色列本身早期的信仰，而不是像人们曾以为的那样，源自其他宗教。我们知道，关于死人复活问题的争论曾持续了很长的历史时期。次经为我们提供了充分的证据，说明在基督诞生前的一个世纪里，人们对人死后的状态越发关注。很久之后，撒都该人仍然不接受死人复活是旧约信仰货真价实的一部分，可是法利赛以及大多数平民的看法则不同。毫无疑问的是，在旧约最后编辑成书的时期，人们对此问题的思考空前普遍，他们多把这个问题与赏罚问题联系在一起，而且无疑都是由于看到随着安条克四世的大清洗，许许多多正直人遭到令人毛骨悚然的残害，人们找不到对这一现象的解释。若忠良者今生得不到好报，必定会在别的什么地方得到，那么自然应该在他们死后了。在这个背景之上，所谓复活基本上被理解为逆转身体的死亡状态，一般还包括在这个世界上恢复死前的生命。最戏剧性地表明这一观念的是拉西斯（Razis）的故事。拉西斯就要死去了，他捧起自己的内脏抛在地上，“并呼求生命的主和圣灵，让内脏复归自己的身体”（马加比书下 14:46）。所有这些都不同于后来基督教的观念，基督教相信复活后的生命与今生的生命相异，相信复活代表的是战胜死亡。这两种观念的产生都由于早期基督徒坚信，耶稣本人从死里复活了。

第十一章　活出上帝子民的风范

旧约字里行间反映出的世界观，是在以色列民族的历史过程中形成的，这本身就使它所倡导的社会道德与更趋思辨的信仰体系的迥异。当时的以色列神学家们虽然也在不断地审视、提炼他们对上帝的认识，但他们的信仰从来都不是一种以信念、行为的抽象思维为中心的智能过程。其核心是一种很强的意识，即以色列同上帝有着密切的关系，他们的信仰和自己的生活方式是分不开的。现实生活可以是信仰的见证，信仰也总要通过现实生活来认识。因此，对以色列应如何在实际生活中活出上帝子民的品格这一问题作一反思，就有着特别重要的意义。

信仰与行为

在全世界所有传统社会里，有组织的宗教为人们提供了几乎通用的语言，来表达他们对生活最深层的信念。古时的以色列也不例外。希伯来圣经里充分体现了国家、地方的圣所中经过精心策划的崇拜活动，其中包括祈祷、赞美、献祭等等。以色列人在聚会、进行有组织的崇拜时，纪念的不单有上帝对他们民族，也有对他们个人的作为。在崇拜的场合下以色列民具体做些什么，我们在下一章里会比较详尽地讨论。但为了解旧约宗教信仰中的礼仪，我们不妨先勾勒出一个概况，因为以色列和犹大的主要宗教活动家一直都在强调，圣所里进行的一切，绝不能同人们在市场、农场和家庭里的日常活动相割裂。有些人——如先知弥迦——抨击空洞的宗教礼仪，并强调说，对上帝真正的崇拜与空洞的礼仪完全是两码事，真正的崇拜对人提出颇高的要求："耶和华已指示你何为善，他向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的神同行"（弥迦书 6:8）。大多数先知都做过这样的宣称，旧约历史作者，乃至诗人、智慧导师

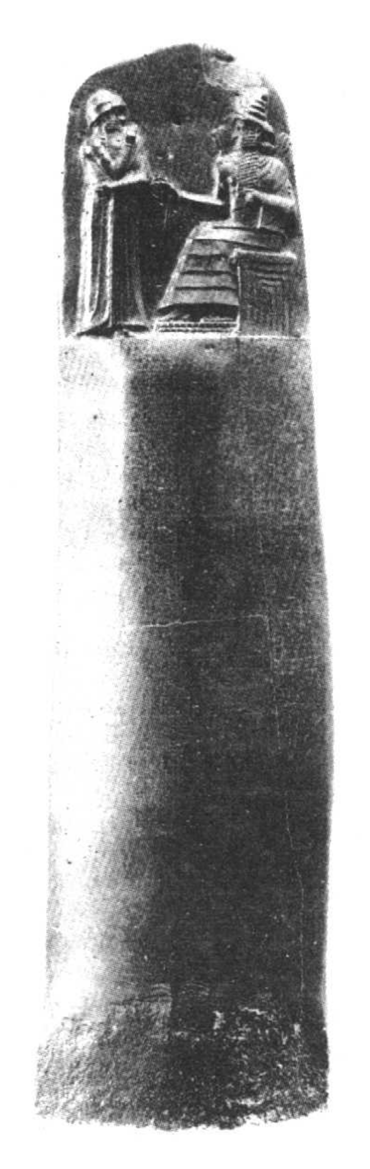
们也同样(撒母耳记上 15:22;诗篇 51:16—17;箴言 21:3)。上帝在历史和自然界的作为,彰显出他惠及人类生活各个领域的爱与关怀,因此,以色列民生活的各个方面,也要符合他们对圣约所申明的上帝价值观的承诺。上帝与人类的关系建立在崇拜的基础之上,更建立在道德的基础之上。对以色列民来说,这意味着整个民族对上帝爱的回应,必须体现在他们的行为方式上,而不仅仅在于他们相信的内容。

这一理念深入地贯穿旧约始终,甚至那些内容为有组织崇拜程序的书卷,也表现出对道德和属灵价值观并重。申命记最中心的章节教导人们"要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神"(申命记 6:5),但爱邻舍也是旧约律法所倡导的(利未记 19:18),十诫更是突出地概括了以色列在上帝面前承担的主要社会和个人道德义务(出埃及记 20:1—17;申命记 5:6—22)。有一度学者们曾设想,对行为的重视是以色列信仰发展到后期才有的。原因是,不少 19 世纪的思想家相信达尔文所谓的生物进化是和道德、灵性的进化并行的,人类的态度在成长、成熟起来。这样的理论让人们当然地以为,以色列的宗教经验一定是从朴素的自然崇拜开始的,后来在先知等思想者的影响下才得到进化,是经先知劝导,民众才从迷信到对上帝的性格和行为方式有了比较先进的认识。有些流行的旧约论著如今仍在推销这样的看法,但它毕竟是流于简单化,也是肤浅的,原因是:

- 进化论的整个概念已被全面证明是靠不住的。认为人类从原始野蛮状态在不断进步的想法根本与事实不符。这个世代的暴力和残忍再清楚不过地表明,人类从本质上没有改进,20 世纪末发生的残暴种族大仇杀更使很多人看到,人类的道德和灵性有可能还在恶化。
- 在整个 20 世纪内,人们对古代近东世界,尤其是对以色列文化背景的了解一直在扩展。前几代的学者们无法借助这些知识,因此难于从活的背景上认识旧约。如今我们了解到,整个古代世界都熟悉以色列人道德观念的一些方面。特别是以色列的民法中很大部分的公义概念,都与巴比伦的汉谟拉比法典时代(公元前

1700 年)的颇为相近。

- 旧约故事的文学分析显示,品行良好是很多最古老文化传统共同关注的中心。所多玛和蛾摩拉遭毁灭的故事远比先知年代早得多,但它抨击不轨行为时的态度一点也不含糊(创世记 18:16—33)。摩西的故事也有古老的渊源,他对涉及他自己和同胞的不公,也表示出了义愤(出埃及记 2:11—13)。
- 旧约的律例本身既有宗教仪式的说明,同时也清楚地阐明了社会公义的准则。学者们曾一度认为,这些律例是后来添加上去的,为的是让律法适应先知们的信息。但进一步的研究表明,即便是旧约律法书最初期的内容也在强调,实际生活中的表现也是对上帝敬拜的一个方面(出埃及记 23:1—9;利未记 19:15—18;申命记 16:18—20)。



巴比伦的汉谟拉比法典就镌刻在图中的石柱上。这部古代法典的内容与旧约的有些典章十分相近。

宗教历来就诱使人们,把自己信仰当成礼拜的例行公事,以色列人也不例外。伟大先知们提醒以色列民,对上帝的信仰应使他们的生活因之改变,这不是新的启示,而是呼唤人们回到他们古老的圣约信仰之真谛上去。旧约里有两部分文字详细阐释了这一真谛,并联系实际对其加以解说,那就是智慧书和律法书(从创世记到申命记),先知的信息是对这两部分文字的补充。关于这些文字的文学、历史背景,我们在前几章里已经谈论得很多了。这里,我们将着重讨论旧约的这些内容在了解、遵行上帝旨意方面的启示。

从智慧书了解上帝的旨意

犹太史学家约瑟夫把智慧书卷描述成为“人生的行为准则”(《驳阿皮翁》1.8)，他在这样说的时候或许特别想到的是箴言，其中许许多多的劝诫告诉人们，要想得到心满意足的生活，应当如何行事为人，其中有些是世上父母都会给子女的教诲，因此箴言的指教也适用于完全不同的文化背景。而且箴言 22:17—23:11 在很多地方与公元前 12 世纪埃及的《阿门内莫普的教诲》(*Teaching of Amenemope*)完全一致。

对“智慧”的理解

在古代，“智慧”似包括多种不同的技能，有时所谓的“智者”是卓越的外交家，也有时，“智者”指具有专门知识的人，可能是植物学家或动物学家(列王纪上 4:33)。当所罗门求“智慧”的时候，他求上帝赐给他以“判断你的民，能辨别是非”(列王纪上 3:9)的能力，但他也可以因其文学、艺术才能(列王纪上 4:32)被称为“智者”。“智慧”所涉及的才能显然很广，还有可能指的是任何一种使人在特定领域内获得成功的能力。对某些人来说，“智慧”指的是他在国际交往艺术上所受到的技能训练，以色列肯定有附属于宫廷的学校，提供这类的正规教育。对另一些人来说，它意味着在科学和哲学上的学问，受过相当于今天的文理科教育。但对大多数人来说，“智慧”意味着个人素质的培养，它使人在家庭生活、公共场所中，都享有愉快而饶有意义的关系。



犹太历史学家约瑟夫称智慧书卷为“人类行为的准则”。

如今绝大多数人在学校里学得这些社会技能，有证据表明，迦南城邦也有正规的教育体系。而在以色列，儿童在成长过程中受到的主要是来自家庭的影响，孩子们从父母、祖辈和村里的长者那里习得

绝大部分他们需要懂得的事物。申命记倡导的做法肯定在旧约时代一直延续了下来，申命记劝人“要殷勤教训你的儿女；无论你坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论”（申命记 6:6—7）。



以色列的一些邻国也有“智慧”文学传统。箴言有一段文字几乎逐字引自埃及的《阿门内莫普的教诲》。

智慧的实践

旧约智慧书卷里包含有上述各类“智慧”的实例。约伯记和传道书是对人类存在的一些最高深莫测之疑难，如邪恶、人生看似虚无等问题的精深探索。这些书卷的性质使它们极少涉及古代以色列的日常行为问题，但连这些书卷也认为，某些道德标准是理所当然的。箴言则偏重于“实用智慧”，不过就是在箴言里，也显示出对科学研究的兴趣，援引动物生活和自然现象，有助于强化并使人明白道德教训。

箴言综合了不同智慧导师教导的精华，但它的内容前后一致，谈的是在不同环境下的人际关系之道。

在家庭里

家庭生活中的人际关系成为箴言的基本关注点，这丝毫不奇怪，因为其中许多内容肯定来源于家庭里代代相传的劝导。箴言像旧约其他部分一样，把夫妻间稳定的性关系看作家庭安定的关键。它特别强调淫乱是具有破坏作用的恶行，淫乱影响的不止是夫妻关系，

“因为妓女能使人只剩下一块饼，淫乱猎取人宝贵的生命”(箴言 6:26)。以色列的智慧导师们十分坦率地谈到不洁行为的诱惑力及其危险性:“淫妇的嘴滴下蜂蜜，她的口比油更滑。至终却苦似茵陈，快如两刃的刀”(箴言 5:3—4)。旧约在这一问题上的劝戒从来都是明白无误的，但不偏狭，也不僵化。比如雅歌里的情诗，与其他智慧书卷有着多方面的关联。它在表现一对男女正在发展中的情爱关系上之坦率，时常使基督教读者吃惊。箴言在教导实际生活智慧的时候，也达观地欣然承认人类的两性关系是上帝创造的一部分。作者在警告人们淫乱之危险的同时，也鼓励夫妻不断发展、更新他们之间的关系说:“要使你的泉源蒙福，要喜悦你幼年所娶的妻……愿她的胸怀，使你时时知足;她的爱情，使你常常恋慕”(5:18—19)。

箴言认为，在一个幸福的家庭里，孩子们应有快乐成长的空间，夫妻双方应分担把孩子抚养成人的责任(箴言 1:8—9;6:20—23)。实际上，教导成长中的子女正是箴言的主要内容之一。父母的教导应当是正面的，而且要言传身教:“教养孩童，使他走当行的道，就是到老他也不偏离”(箴言 22:6)。即使是在孩子需要管教的时候，父母也应把在家庭里培养在道德上的成熟态度当作管教的动机:“不忍用杖打儿子的，是恨恶他;疼爱儿子的，随时管教”(13:24)。如果在所有这些事上都循正道行事，全家就能共享天伦之乐，“孙子为老人的冠冕，父亲是儿子的荣耀”(17:6)。

友人之间

在箴言看来，除家庭之外，人也需要好朋友、好邻居。在实际生活中，朋友有时比家人更可贵:“你的朋友和父亲的朋友，你都不可离弃。你遭难的日子，不要上弟兄的家去;相近的邻舍，强如远方的弟兄”(27:10)。当然，为了交朋友，就要表示自己的善意:“你那里若有现成的，不可对邻舍说:‘去吧！明天再来，我必给你’”(3:28)。同时交朋友也要有策略:“你的脚要少进邻舍的家，恐怕他厌烦你，恨恶你”(25:17)。更重要的是，朋友之间的关系要建立在诚信的基础上:“怨恨人的用嘴粉饰，心里却藏着诡诈”(26:24,18—19)。背后议论在当时和如今一样，是对友谊的威胁(18:8;26:22)。如何与人交

谈，也是智慧文学中的一大话题。箴言概括说："耶和华所恨恶的…… 有七样"，其中多与如何交谈有关："就是高傲的眼、撒谎的舌、流无辜人血的手、图谋恶计的心、飞跑行恶的脚、吐谎言的假见证，并弟兄中布散纷争的人"(6:16—19)。

有如此表现的人与"智慧"背道而驰，他们是愚昧的人，同他们交往只有一种办法："照愚昧人的愚妄话回答他，免得他自以为有智慧"(26:5)。然而，智慧人在心思和言语上都应有如下的特点："保守你心，胜过保守一切。因为一生的果效，是由心发出。你要除掉邪僻的口，弃绝乖谬的嘴"(4:23—24)。

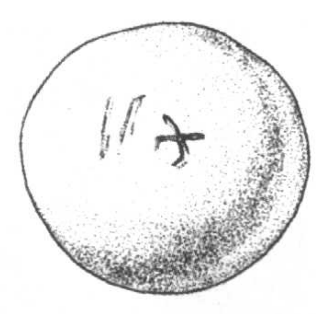
在社会生活中

智慧导师们关注的不仅是人在小群体内的表现，他们对整个社会应如何运行也有很多教导。箴言的开篇就说，它是"使人处事领受智慧、仁义、公平、正直的训诲"(1:3)。仁义、公平、正直是先知们讲道的关键话题，在智慧书中也占有同样重要的地位。我们也许会感到有些意外的是，多数学者都认为，智慧书出自有钱人的社会团体。以色列的智慧导师与国外有来往的事实支持这一假设，因为建立、保持国际间的往来需要钱财。可以肯定的是，后期的犹太智慧导师们一定相当富有。便西拉在公元前 180 年写道，他四处游说(便西拉智慧书 34:9—12)，在宴席上教导如何处世为人(31:12—32:13)，如何对待奴仆(33:24—31)等等。他还提到自己在耶路撒冷开办学校，并邀请人们参加，那样他们也能获得人生的智慧(51:23—28)。希伯来正典对约伯的描写也显示出，约伯记的作者在上层圈子里活动(约伯记 1:1—3)。箴言里的某些片段也显示出殷实人家的背景(例如，箴言 21:14)。想到这些，再看作者视道德胜于钱财的态度，就不免让人感到意外了。作者说："得智慧胜过得银子，其利益强如精金，比珍珠宝贵，你一切所喜爱的，都不足与比较"(箴言 3:14—15)，内心的平安(17:1)和好名声(22:1)也同样可贵。这些都表明了"少有财宝，敬畏耶和华，强如多有财宝，烦乱不安。吃素菜，彼此相爱，强如吃肥牛，彼此相恨"(15:16—17)。旧约里其他智慧书卷的观点也与此相同，态度比较消极的传道书作者说，积累钱财是无谓的，"都是虚空，都是捕风"(传道书 2:11)；

约伯记更是直言不讳地指出，相信金钱万能和与上帝有亲密关系的生活是不相称的："我若以黄金为指望，对精金说，你是我的倚靠；我若因财物丰裕，因手多得资财而欢喜……这也是审判官当罚的罪孽，又是背弃在上的神"（约伯记 31:24—25、28）。

智慧书卷的比喻或许不如先知的讲论更生动而戏剧化，但两者的社会观却极其相近。智慧导师们所谴责的恶行也正是先知们为之焦虑的，如商业舞弊（箴言 11:1）、贿赂（15:27），乘人之危放高利贷（28:8），等等。"行为纯正的穷乏人，胜过行事乖僻的富足人"（28:6），这句口号可以说是概括了他们的社会观。智慧文学从正面呼吁富人与穷人分享所有——无论是让他们使用土地和上面的出产（箴言 13:23），送给他们衣物（约伯记 31:19—20），还是泛泛地劝人慷慨待人（箴言 14:21，31）。慷慨尤其是要给那些贫苦无助的人，这在古时的以色列，特指的是孤儿寡母（约伯记 31:16—18；箴言 23:10—11）。在提倡慈善行为的同时，智慧书也崇尚正义。无偿地资助穷苦人是好的，但社会公义是人类更根本的需要。智慧书的作者们清楚地意识到，通常是富人在制造社会的分化（箴言 30:13—14），因此他们呼吁，要采取积极步骤消除社会不公："你当为不能自辩的开口，为一切孤独的伸冤。你当开口按公义判断，为困苦和穷乏的辩屈"（箴言 31:8—9）。



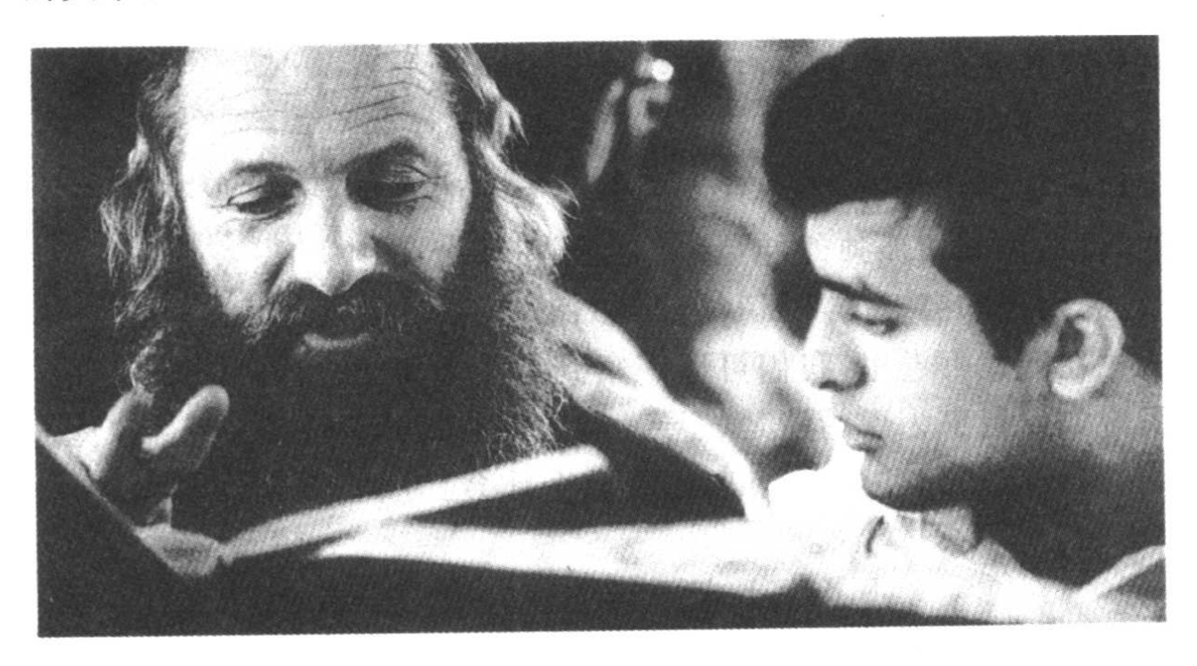
智慧书的作者和众先知都谴责商业舞弊行为，秤和砝码都应真确无伪。

在智慧书卷里，我们可以观察到有关上帝子民应如何行事为人的清楚教导。慈善等有道德的生活，要从家庭开始，其效应却超过个人范畴，惠及整个社会。

从律法书了解上帝的旨意

智慧书所体现的是多数人认为理应如此的善行标准。但是在任

何一个有组织的社会里，上述道德理念需要加以清楚的定义，这就是我们在旧约律法书里可以看到的内容。从创世记到申命记的前五卷常被称为“律法”，不过其中的大部分内容完全不是今天人们所熟悉的那种法律条文。特别是在创世记里，只是一些故事，这些故事初看上去也许属于某种形式的历史陈述。旧约比我们对“律法”的理解更具深度和广度。我们在谈到“法律”的时候，一般心里想到的是那些受过专业训练的律师能解释、法官在法庭上能应用的一整套规定。一个现代人恐怕很难认同旧约诗人的说法：“你的律法是我所喜爱的”（诗篇 119:77）。然而，希伯来语中的律法（Torah）一词的含义远远不仅是规章制度，它的意思包括上帝对以色列的一切启示，特别是使他们活得有意义的“带领”或“指导”。律法书正是他们发现对上帝应信什么，这一信仰又对他们提出何等要求的地方。这就说明了为什么律法书总是与以色列早年的故事难解难分，因为认识上帝、顺服上帝不意味着盲目服从宗教、道德规范，而是在个人和社会背景上体验上帝的关怀和慈爱。上帝白白赐予以色列人的爱彰显在出埃及等历史事件中，这爱才是旧约律法的基础。以色列人不是由于守了律法才变成上帝的选民，而是由于上帝在此之前已同他们建立了亲密的关系。



以色列人负有向后代传授上帝所赐律法的责任。

德国学者阿尔布雷希特·阿尔特曾认为，是由于以色列与上帝的经历，才使旧约里一些最具特色的典章成为现有的式样。不少旧约的律例同其他古代社会的立法相似，因为它们涉及的是农村生活的实际事务。阿尔特将这些律例划归所谓的"决疑法"或案例法范畴，它们针对的是具体情况，目的是为如何解决纷争提供指导。其中最典型的或许是那些针对暴力行为的(如，出埃及记 21:20)，或是对负责任的耕作方法的规定(如，出埃及记 22:6)。然而，另有一种是像十诫这样的绝对法规，拜其他的神、谋杀、奸淫、偷盗、说谎在其中都被明令禁止，没有附加条件或解释(出埃及记 20:1—17；申命记 5:6—22)。这类禁令的根基是对以色列在历史上经历过的上帝之属性的宣称。在上一章里，我们看到一些证据，说明旧约作者在赋予十诫其特有形式的时候，或许心里想到的是艰难挣扎中的小国为换取保护与安全同强国订立的条约。这种条约每隔一段时间要重申一次，阿尔特相信，这类"必然法"构成了以色列人每年在住棚节上重温对上帝的信仰时的核心(申命记 31:9—13)。在旧约里最具特色的正是这种形式的绝对法，它可以说是对圣约信仰在实际生活中如何体现的一个解释。在它所概括的律法书里最突出的诸方面，上述理解有一定的道理，不过它也有几个难以自圆其说的地方：

- 旧约里的决疑法有特殊的文字形式，而所谓的"必然法"完全不具备严格的文学形式，这些绝对法是用各种文学格式表现的。因此，两类范畴无法做直接的比较。
- 阿尔特认为这些绝对法是以色列特有的，但后来的考古发现显示，类似的用语在其他地方的法律条文中也在使用，特别是在赫人当中，埃及和巴比伦也使用这些用语。它们禁止的活动同旧约里的不同，但这种形式不仅限于旧约。
- 十诫等宣称其实完全不是技术意义上的"法律"，而更像是一系列一般意义上的行为准则，在这方面它们同智慧书的教导差别不大。人们至少可以争辩说，它们的基础建立在以色列人对上帝通过万物所启示的"自然法则"的理解之上，而不是西奈山上所立的圣约。

旧约律法书如同现代法律汇编(以及旧约不少其他部分)一样,汇集了涉及各种情况和整个古代以色列各历史时期的法律,目的不是让人们把它当作对以色列法律制度有头有尾的表述来读。律法书中明显可以看出的至少有四部分不同的资料:十诫、约书、申命记,以及其他律例。各部分法规之间究竟如何联系在一起,取决于旧约前五卷的编辑观点。这里的探讨将参照我们在前一章里已经谈到的同一话题。

十　诫

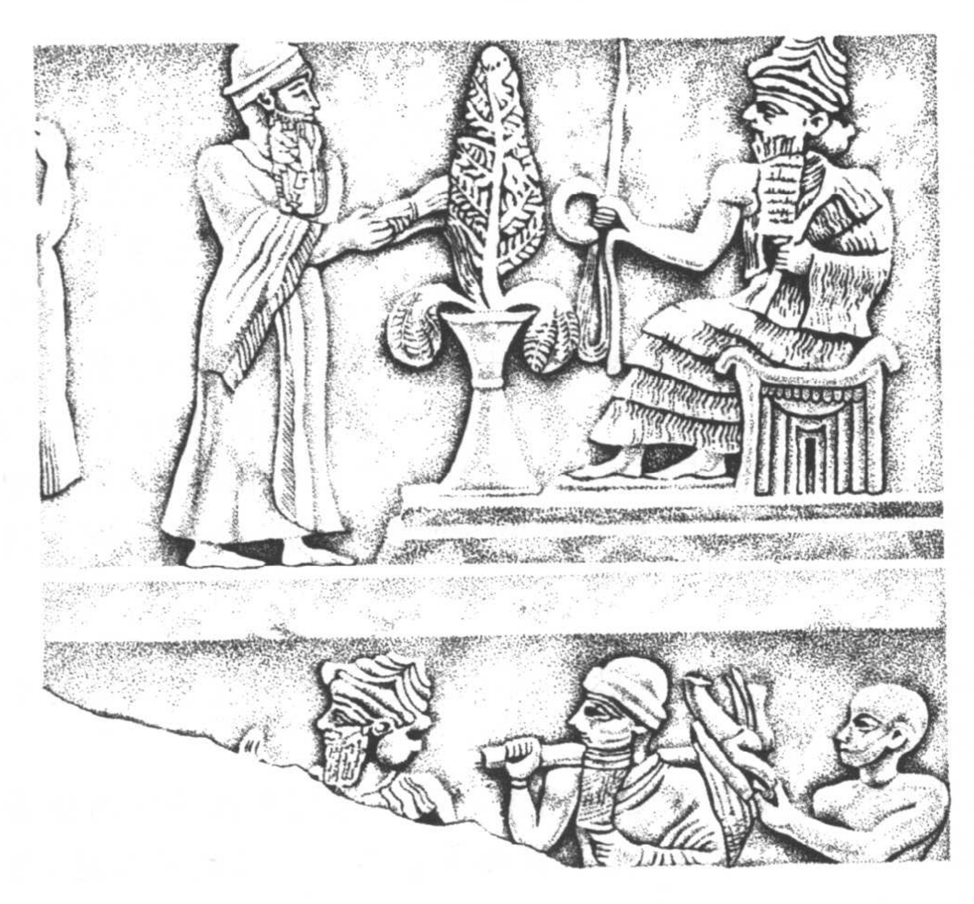
哪怕对圣经稍有了解的人,也会知道这套道德准则(出埃及记20:1—17)是旧约人类行为观的基础。从旧约时代至今,其原则被奉为许多国家的法律的准绳,它的某些部分还构成了基本人权宣言。十诫的形式显然是为了便于记诵,诫命恰好十条不是偶然的,目的是让人们借助十指重复其中的内容。这是民间喜闻乐见的记忆方式。

旧约里还有其他各组例律起初或以同一方式组织在一起,但它们涉及的多是有组织的崇拜规程(出埃及记 34:12—26;利未记 20:2—5;18:6—18)。诗篇里至少也有一处归纳了十种好行为(诗篇15:2—5)。这也是十诫本身的主题。由此意义上讲,它们不是技术意义上的法律,因为其中并没有提到对违反者的责罚,它是一种政策宣言即人权宣言,表明了旧约信仰的群体如何看待上帝与人类的关系。学者普遍认为,十诫一定源自以色列历史的最初阶段,有些人声称它是摩西本人所写。

约　书

约书(出埃及记 20:22—23:33)中的很多地方与其他古代法规相近,尤其是吾珥的吾珥—纳姆法典(Ur-Nammu,公元前 2050 年)和巴比伦的汉谟拉比法典(公元前 1700 年)。尽管约书在细节上与其他的法律有很多区别,它们的总体观念是相同的,体现的是古代广为流传的成规。约书比十诫更像是现代意义上的法律条文,但人们多相信,其成文年代非常古老,起源于以色列最初的领袖摩西和约书亚时代。这些法规涉及的基本上是社区生活规则,多为决疑型的立

法，当然也有些部分是关于集体崇拜程序。



旧约里圣约与吾珥王的吾珥－纳姆法典有些相似之处。图中浮雕上，王(左)正在向神明洒祭酒。

申　命　记

“申命”(Deuteronomy)一词的原意是“律法二读”，其中我们可以看到对更先前律例的充实和解释，表明当初的律法如何适用于变化了的以色列民族生活。虽然如此，书卷的内容显然植根于古时的材料，有人相信，其现有形式来自重申圣约的节日仪式，在这样的节日上，古代以色列的崇拜者要“重演”民族历史事件，并再次立誓忠实于耶和华上帝。申命记第 5 至 11 章读来像是讲道，引出第 12 至 26 章的律法本身，接下来是第 27、28 章以色列人的誓言。申命记对犹大王约西亚从事圣殿崇拜改革产生了主要的影响，不过它的实际来源肯定比约西亚的时代要早得多(列王纪下 22:3—20)。

宗教律例

这类的律例写在出埃及记、利未记和民数记里。事实上它包括了旧约律法中所有其余的内容，其中很大一部分是关于帐幕和里面的物品的(出埃及记 25—30)，另一些规定涉及祭司和献祭崇拜(出埃及记 35—40;利未记 1—10)，还有一些详细的规定是关于饮食洁净以及家庭、个人卫生的(利未记 11 —16)。人们一度认为，关于崇拜的规定是以色列历史后期才产生的，这部分地因为，在公元前 6 世纪以西结先知的信息里有一些近似的说法，但更仔细的考察表明，这里提到的许多做法同古时近东其他地方的十分相近。利未记中有一部分(第 17—26 章)通常被看作另一种法例，即“圣洁诫命”。这种分法的原因有几个：

- 这些章的开始是关于集体崇拜的规定，完全没有提到前面章节里非常完整的立法。
- “这些律例、典章和法度，是耶和华与以色列人在西奈山借着摩西立的”(利未记 26:46)，这一宣称看来是一个正式的结尾，与下一章的内容无关。
- “圣洁”的主题贯穿于这些章节的始终，在利未记的其余部分，这一主题则没有如此明显。

从理论到实践

古代近东的生活状况与我们今天的截然不同，所以现今的读者多会感觉旧约的法度索然乏味，但它们能够帮助我们理解旧约信仰的某些重要方面。有时我们会意外地发现，摩西五经里有多组律例，但远非一部综合法典，有很多情况这些法都没有涉及。其他古代法典也同样，其原因或许是，这些成文的律例只是用作公正判案的示范，也可能是为特殊疑难的案例做指导，其他比较直接的程序就是不言自明的了。将律法书中的法例分类可以有多种方式。律法书所规范的一个生活范畴是我们如今所说的宗教，规定崇拜应如何进行的

属于这一范畴，我们在下一章里会比较详尽地探讨。当然，在旧约信仰看来，宗教和人们的日常表现是分不开的，记得这一点很重要，因此将宗教律例划分出去显得有些牵强。除那些专门规范礼仪事务的以外，旧约典章中还可以找到其他四种类型的律例：刑法、民法、家庭法和社会法。

刑　法

民法涉及的是个人纠纷，就不同的情形可以有不同的裁决，而刑法却不然，它关系到不证自明的是非原则。每个社会内都有一些特定的行为完全而普遍地不被接纳，社区觉得有必要对那些违例者施以刑罚。一个国家的刑法不见得与另一国家的相同，有时还会有明显的差异，在一个国家被视为犯罪的行为，在另一个国家可能完全属于基本人权的范围之内。于是，通过观察被某一国家视为犯罪的行为，我们就能了解这个民族的基本态度和根本价值观。我们可以看到，死刑是古代以色列作为国家所实行的惟一一种刑罚。他们不懂得罚款。虽然在断案期间犯案人可能被拘押，但他们直到流亡巴比伦回归之后才引进了监禁制度。罚款制裁或许实际也在实行，不过视为过犯者对受害者的赔偿，属于民法的司法范围。甚至像人身侵害或偷盗等的案件也是如此办理。或许值得注意的是，凡判死罪的罪行都与十诫有着这样或那样的关系，这就是为什么十诫常被说成是古代以色列的刑法。诚然，十诫在技术意义上根本不是严谨的“法律”，但从刑法的角度观察仍然是有助益的，因为凡受到整个以色列社区处罚的行为，都与以色列对上帝选民之身份的理解有关。在这样的背景下，犯罪即是否认圣约信仰的实在性。这样的罪行包括如下几种。

违抗上帝的罪

举例来说，这类的罪行有拜别的神（出埃及记 22:20；利未记 20:1—5）、亵渎圣名（利未记 24:10—16）、行巫术（申命记 13:1—18；出埃及记 22:18；利未记 20:27）等等，所有这些都是从根本上否认上帝与以色列的关系。其他一些违法行为，如祭司的女儿行淫（利未记

21:9),或者不守安息日(出埃及记 31:14—15),在我们看来没有那么严重,但从律法的角度看,其性质与前几种罪行相同,因为祭司和安息日都是“永远的约”之记号(出埃及记 31:16)。

危害人身安全的罪

蓄意谋杀是尤其严重的罪行,而因意外导致他人死亡的人会受到其他惩罚(出埃及记 21:12;利未记 24:17;民数记 35:16—21、22—29)。绑架与谋杀同属严重犯罪(出埃及记 21:16;申命记 24:7)。以色列十分看重人身的自由与安全,不少学者相信,十诫里的第八条诫命说的不是泛泛的偷盗,而特指绑架(出埃及记 20:15;申命记 5:19)。在其他部分的旧约律法中,对人身自由也是非常重视的。

危害家庭的罪

既然非自然地终止生命是犯罪行为,那么干扰创造生命的自然环境——夫妻关系——同样也是犯罪。一切婚姻以外的性行为,无论是乱伦、同性恋还是通奸,都被看作重罪(利未记 20:10—21),轻视父母也是如此(出埃及记 21:15;申命记 21:18—21)。

民　法

旧约民法与古代其他地方的法规有很多相似之处。它针对的是日常事务,例如,如何对待雇工、各种暴力行为,以及物主保证自己的牲畜、物品不伤及他人等等。约书里全是这类的法规,值得注意的是,在这部典章中,提到上帝时用的是广义的“伊罗欣”(Elohim)一词,而不是上帝的本名“耶和华”。这或许表明,以色列原样采用了当时各国共同接受之惯例的法律形式,没有做太多的修改或补充。

这类法例中的惩罚往往被理解为对过失的补偿,而且不少刑罚同汉谟拉比法典里的相似。不过也有不同的地方,比如,斩去身体的一部分在古代是十分通行的刑罚,在旧约里这样的事例却只有一处(申命记 25:11—12)。其中固然有具体化的惩罚规定:“要以命偿命,以眼还眼,以牙还牙,以手还手,以脚还脚,以烙还烙,以伤还伤,以打还打”(出埃及记 21:23—24;利未记 24:19—20;申命记 19:

21)，不过这些看来差不多是象征性的说法，强调的是惩罚总要与过犯造成的伤害相应。在古代的背景下，甚至这一看上去十分残忍的处罚方式，其目的也可能是为限制过分的复仇行为。想到拉麦的吹嘘："少年人损我，我把他害了"(创世记 4:23)，我们就不难想到，公平报复的基本法规在当时可能是一大进步。尽管约书里有上述原则，但在约书之前、之后的法律实施上都体现出，旧约从总体上提倡的是形式上、而非肉体的刑罚。形式上的惩罚多指财物上的补偿，用赔偿代替肉体的刑罚在当时恐怕是很流行的做法。

家　庭　法

以色列的社会以家庭和家族为基础，家庭单位的重要性体现在旧约的很多法度之中。家庭成员之间的关系对以色列的总体社会形态具有深远的影响。旧约的家庭观的基础是夫妻关系。婚姻本身一般都是一个男人和一个女人的结合(一夫一妻制)，但国王和其他领袖人物似乎常有不只一个妻子(一夫多妻制)，一夫多妻的做法在古代近东都没有真正受到禁止。当时的婚姻一般都是由父母包办，但经恋爱结婚的也不是没有(例如，撒母耳记上 18:20)。在一个合法妻子以外，男人还可以有若干个"妾"，她们的地位比"结发"妻子要卑贱。离婚被看成是当然的事，可是在实践中，离婚往往使妇女陷于绝境，所以离婚的事不常发生。这些属于家务事，律法并不干涉，只是民法中有几项原则在规范正常婚姻关系破裂所导致的境况，而且刑法严禁通奸行为。至于如何对待妾，民法有详细的规定(出埃及记 21:7—11;申命记 21:10—14)，对于离婚后的事项也有指导(申命记 24:1—4)。

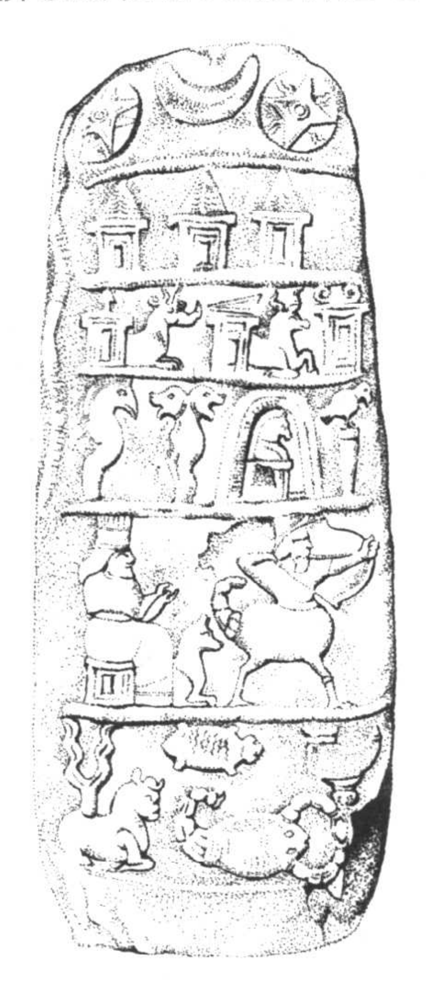
在某些情况下，有意不照顾父母的行为由刑法处理。但在通常情况下，父亲或族长是家庭的最高权威，在更早的年代，父亲甚至有权处死家里的人(创世记 38:24)。后来的律例规定，家人犯罪应交由村镇长老处置(申命记 21:18—21)，另有一些章节显示出，人们还有向国王申诉的最终权利(撒母耳记下 14:4—11)。

从积极的方面看，家庭成员之间也相互负有责任。假如家庭成员为还债只得卖身为奴，他们的近亲就有义务买赎他们(利未记 25:

47—49),这种情况在路得的故事里有生动的体现。除家族之长以外,旧约时代的家庭生活对家里的其他人都很难,不过家庭在相当程度上可以提供保障,但它同时要求人俯首贴耳。

社 会 法

以色列在其民族形成期,曾跻身于迦南诸城邦之间。迦南城邦基本属于封建社会,有强大而富有的统治阶层。这与以色列的部族社会形成了强烈的对比,部族制度一直被旧约奉为理想社会。这种偏向至少使以色列社会没有受强大的上层阶级的控制,而是自觉地成为一个平等的社会,其中的每个公民都享有同样的基本权益。这两种社会模式的矛盾蕴藏在旧约始终。以色列定居之初,地方长老曾经是各社区的领袖,但对国王的需要后来成为大势所趋。当时不是没有反对的声音,甚至在以色列立王已经不可避免的时候,律法对此也有严格的规定(申命记 17:14—20)。所罗门死后,以色列南北分裂,这在相当大程度上是迦南的封建理想与以色列的理想争执不下的结果,在以色列的理想社会中,每个人都是平等的,个人的自由只受家族内的相互担负的责任制约。



地碑标明各家土地的范围。图为巴比伦王尼布甲尼撒时代的地碑。旧约的有些律例,是为防止大庄园主吞并小土地所有者的土地而订立的。

在现实生活中,社会问题的核心是土地拥有的问题。迦南城邦所有的土地最终都归君王所有(撒母耳记上 8:11—17),而在以色列,所有土地都被看成是属于上帝的,土地作为非交易品信托给家庭,让他们一代传一代地使用(利未记 25:23)。以色列希望以此方式避免地主阶级的产生,维系全民的相对平等。那些企图聚敛田产的人不断受到先知们的指责(以赛亚

书 5:8;弥迦书 2:1—2),就连国王也未能免于他们的批评(列王纪上 21)。这就说明了旧约里罗列的长串枯燥的人名和他们的地产,何以如此重要(民数记 26;34;约书亚记 13—19)。很多条例的目的都是为保障个人在上帝所赐的土地上自由生活而不受干扰。律法禁止私自移动地界碑等行为(申命记 19:14),还有一些有关借贷的禁令在当时的背景下也很重要(出埃及记 22:25;利未记 25:35—38)。放债取利受到禁止(申命记 23:19—20),不过,借贷者用自己的衣物或其他物品作抵押的事常有发生。如果借贷者无力偿还贷款,他很快就几乎变成了债主的奴隶,他虽然在形式上仍住在自家的土地上,却陷入绝望的境地。这就说明为什么律法要规定什么可作贷款的抵押(出埃及记 22:26—27;申命记 24:6),律法还规定,每七年(安息年)债务要豁免一次(申命记 15:1—11),每五十年(禧年)也要豁免债务。



这些亚述西拿基立(Sennacherib)王时代的奴隶,比以色列的奴隶境况要悲惨得多,因为以色列的典章在很多方面保护奴隶的权益。

旧约的社会伦理显示出对弱势群体的极大的关怀,这些弱势群

体包括，外来人、贫穷者、受欺压的、孤儿寡母，甚至包括冤家（出埃及记 22：17—27；23：1—9）。律法里这些强调的说法，为一些学者认为以色列历史初期曾有过一次针对迦南上层统治的无产阶级革命，提供了重要的根据。正像我们在前面的章节里所说，这一观点虽有不少可信之处，但重要的是不能夸大其独特性，比如吾珥—纳姆法典也把下述状况看作国王的功绩：

> 孤儿的利益没有让给有钱人，寡妇的利益没有让给权势者，有一元钱的人的利益没有让给有五十元的人。

旧约奴仆问题上的宣称上却与其他社会不同，奴隶明显被视为有个人权利的人。他们不但可以指望获得自由（出埃及记 21：1—6），而且他们即使从主人那里逃跑，也仍被看成有同样权利的人（申命记 23：15—16）。主人必须定期让奴仆休息一天，还须承认自己只能在有限的范围内支配另一个人的生活（出埃及记 23：12；申命记 5：12—15）。主人若使奴仆受伤，就要以放其自由作为补偿（出埃及记 21：26—27）。倘若主人打死奴仆，就被看作特别严重的犯罪，由于奴仆多没有家人替他申冤，社区会出面替死者主持公道（出埃及记 21：20）。有些学者相信，在这种情况下主人也要偿命。如果这种说法属实，对奴仆利益的如此关注，在古代近东则是绝无仅有的。这同时也表明，草菅奴仆的性命被视为对社区的信仰和社会伦理的挑战。至少有一条律例明确道出了奴隶法的宗教背景，说明了奴隶享有人身权利是有根据的："你在埃及地作过奴仆，耶和华你的神将你救赎。因此，我今日吩咐你这件事"（申命记 15：15）。以色列的社会性质之所以与众不同，并不纯是由于人道的原因，更重要的是以色列在自己的民族初创事件中认识了上帝。

上帝旨意之解释

以色列的历史对旧约社会观的影响是显而易见的。无论从哪方面讲，旧约道德观里最突出的内容都是由以色列在历史上与上帝相遇的经历决定的。那些促成以色列对上帝属性认识的重大事件，同

时也让他们认识到了上帝对他们的要求，因此逃离埃及和进入应许之地等事件，影响了上帝的子民及其行为模式。在旧约里，合宜的行为同很多其他事情一样，都建立在历史的基础之上。但历史事实又如何成为以色列道德导向的呢？只要读一读诸先知的信息，探讨一下律法书卷的教导，就不难找到答案了。旧约道德观不仅具有历史性，从上帝参与以色列民族生活这一点，还可以观察到它的其他一些特点。

旧约伦理是神学性的

这里说的“神学”是针对严格意义而言的，因为旧约的行为准则从来都参照上帝自己的性格。什么才是人类合宜的表现？这要看以色列历史事件所启示的上帝是怎样的。人们相信的上帝是怎样的，他们对自己的行为方式的要求也会是怎样的，历来如此。希伯来圣经强调说，上帝是与个人亲切交往，且是积极行动的神，个人和社会都能从自己的生活经历中认识他。这样，它就把上帝的这些特性直接应用在常人的生活上，人类的善良就在上帝的属性中找到了根据和榜样，也受到了激励。利未记 19:2 再清楚不过地概括了这一点：“你们要圣洁，因为我耶和华你们的神是圣洁的。”总之，上帝子民的表现要像上帝一样。埃米尔·布龙纳(Emil Brunner)精辟地表达了旧约道德观的这一特点：“人类如何举止的知识，决定于上帝的举止如何。”

旧约伦理是能动性的

上帝自己的属性是怎样表达出来的呢？前面已经说过，旧约从来都没想抽象地分析和定义上帝，对他的描述也不是“玄学式”的，而是“功能式”的，着力强调他做什么。当然这两者是相关联的，人的个性如何总会体现在他们做事的方式上。但就耶和华而言，更多地不在于他“是怎样的一位神”，而在于他“是一位行动的神”——上帝是动态而不是静态的。那么从上帝的行为特征上能够看到人类的哪些美德呢？旧约最常用在上帝道德属性方面的用语有三种。

公义

从表面上看，它似乎是一个很抽象的概念，“公义”是律师和法官在法庭上讲的事。在旧约里，“公义”一词里有公平合理的意思，但它更具特点的含义与其说是能描述的，倒不如说是能实行出来的。以色列早期的领袖并不是现代法律意义上的“法官”，他们是民众的领袖，他们见到不公，就要采取行动纠正它。实际上，在英文圣经里往往翻译成“公义”的词汇，在希伯来原文中的含义要广得多，它指的是为保障百姓享有安定、满足的生活，统治者可能做的一切事。这样说来，上帝就像一个主持公道的君王，一心要改善子民的生活素质（申命记 32:4；以赛亚书 5:16；61:8）。

怜悯

这个词用来描写上帝的时候，偏重讲的是上帝以慈爱之心与人亲密交往。上帝的公义不是由法律的严苛要求决定的，但总是作用于亲密的爱与信任的背景之下。整个旧约的故事都显明了，上帝如何出人意料地主动和那些生性软弱、时常在道德和灵性上一败涂地的人建立关系。上帝从不撇下他们不管，却总是陪伴着他们，在他们软弱的时候给予扶助，不管他们有多么不成器，多么不完美，也不排斥他们，“我怎能舍弃你？以色列啊！我怎能弃绝你？…… 我回心转意，我的怜爱大大发动……因我是神，并非世人；是你们中间的圣者，我必不在怒中临到你们”（何西阿书 11:8—9）。

信实

这也是一个我们总是将其抽象化的字眼，但在希伯来人的意识中，“信实”更经常指的不是事情，而是人。没有披露自己身份的约瑟将自己的兄弟们关押起来，为的是要验证他们讲不讲真话，换句话说，就是他们是否可信（创世记 42:16）。在旧约的世界里，外邦诸神之不可信是显而易见的。它们为所欲为，而为此付出代价的是拜它们的人。可上帝全然不是这样，旧约刻画的上帝是完全值得信任的，人可以信赖他，而不必担忧他会失信，正如诗篇所说：“神啊！我心坚

定……因为你的慈爱，大过诸天；你的诚实，达到穹苍”(108:1,4)。



上帝是完全信实的，上帝的选民在与人交往时也应表现出信实的品格。从图中泥版所刻文字上看，这是收到金子的收据。

旧约伦理是社会性的

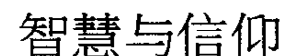
上帝的旨意在什么情况下才能真正地成全呢？上帝最关心的是个人的品性，还是社会的风气？这两者当然是不相排斥的，上帝的确呼召了一些个人，使他们按照他的旨意行事。当以赛亚在圣殿里站在上帝无与伦比的伟大道德面前的时候，他羞惭得无地自容，强烈地感到自己实在不配做上帝呼召他去做的工作(以赛亚书 6:5)。亚伯拉罕在为两个为非作歹的城市市民向上帝求情的时候，也点出了一层意思：上帝看重个人行为(创世记 18:16—33)。但旧约始终对作为整体的上帝选民也给予极大的重视，也就是说，上帝的旨意不仅体现在一些敬虔者的身世中，更体现在民族整体生活里。前面我们看到智慧书卷和律法诫命对社会公义如何注重，这些都来自促使以色列民族形成的事件。出埃及显示了上帝从社会层面上关注受强国欺压的人，他看到了埃及的恶行，于是就介入进来，改变现状。这就解释了旧约的理想为什么总是对贫困者、受压迫者以及其他弱势人群

有一份特殊的关怀，且认为社会组织本身就应该体现出这种关怀。先知们向人们大声疾呼，在以色列所有男女必须享有平等的权利，因为大家最初都是平等的(都是奴隶)。因此，一个阶级对另一个阶级的经济剥削和社会压迫不仅是可悲的，也是对旧约信仰核心内容的根本否定。

旧约伦理是个人化的

这个话题把我们带入了问题的核心。在旧约里，行为从来都被放在以色列与上帝的圣约基础上看待。上帝深入地参与世上生活的各个方面，而不是高高在上，远离人类的处境，这种参与用圣约的形式体现出来。以色列在回顾构成他们民族生活基础的事件时，从出埃及和相继发生的事上看到了上帝对这个民族的最高旨意。在这一里程碑式的事件中，以色列找到了民族生活的意义。于是，刚刚获得自由的奴隶们站在西奈山下，上帝提醒他们，为了他们的缘故，他采取了怎样伟大而仁慈的行动，并号召他们以履行他的诫命作为回报。这样，以色列的社会就建立在与上帝之间相爱、相互负责的关系基础之上。每年当人们聚集在一起过节纪念这些历史大事件，并敬拜上帝的时候，一代又一代的以色列人重温的都是上帝如何亲自与他们民族建立关系。人生最深刻的含义就在这里了：在以色列民料想不到，且没有任何资本的时候，上帝却用爱呼召了他们，他们的子孙后代要通过效法上帝自身树立的榜样，去回应他的爱。

旧约在要求人们在人际关系上实行公义、怜悯和诚信的同时，靠的不是一些关于伦理道德的抽象说教，而是从根本上反观上帝本身的公义、怜悯和信实。先知们呼吁社会善行的时候，回顾的也是上帝亲自眷顾受冷落者和外来人的事实。这样，当我们看到十诫这一上帝价值观和处世哲学的最佳表达方式的开头，不是命令，而是自我宣称的时候，就不会感到意外了，他的宣称说："我是耶和华你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来"(出埃及记 20:2)。良好的品行只有从一个对上帝的恩典感恩戴德的人群中，才能自然地生发出来。伦理道德与对上帝的认识是密不可分的，因为只有在上帝与人的亲密关系中，人们才能真正领会旧约的伦理原则。



智慧与信仰

人们时常以为智慧书的信息与先知书、律法书的不同。旧约的神学主线强调上帝在以色列民族生活中的作为，而智慧书则被视为比较“属世”的，并非来自上帝的自我启示，而是基于人类的思考。还有人下结论说，古代以色列的先知和立法者更关注社会总体状况，而智慧书则更偏重于个人的道德情操。智慧书的某些内容的确符合这样的看法：

- 智慧书的信息属于各国流行的理念，因此和巴比伦、埃及的同类文字有相似之处。它们不独为以色列所有。从这个意义上看，其内容不独建立在以色列信仰的特点基础之上。
- 它们极少，或根本没有直接提到旧约历史上的大事，其教导多基于常理以及对自然界的观察。

有些学者认为智慧书及其道德劝诫是世俗、人文主义对旧约信仰的入侵，是伴随以色列君主制而来的社会、政治变化对宗教的影响，是宗教为适应国际政治而做的自我调整。然而，这种分析未免流于简单化。

智慧书是世俗的产物？

说智慧书是世俗的产物，其实是将现代思想方法硬套在古代世界的情形之上。智慧书的作者固然以人生经验为出发点，但在古代，这样做绝不是狭义上的“人文主义”，也不是纯属世的，与宗教无关。在整个古代社会，“智慧”总是立足于对自然万物如何运行的领悟，各民族都当然地认为，万物运行都是神明的意图，在希伯来圣经看来，则是由于全能者上帝的旨意。不把这一点考虑在内，在古代人们看来是愚不可及的，而真正的智者时刻会想到，万事万物都是靠上帝维系着。悲观主义者如传道书的作者虽坦率地承认，有时很难看到上

帝在万物中的运作，即使是这样，他也认为上帝的存在是不言而喻的。其他智慧书作者的看法则更积极，箴言的作者还指出："敬畏耶和华，是智慧的开端；认识至圣者，便是聪明"(箴言 9:10)。

智慧书与自然法则

看到旧约如此重视上帝与自然界之间的关系，那么思考万物的存在方式能导致人们认识上帝，就不足为奇了。正像创世记前几章启示的那样，如果说从大自然的现实中可以知晓上帝的存在，那么，具有深邃洞察力的道德思想者从中能了悟上帝的行为方式，也不奇怪。发现这类的所谓"自然律"是人类的普遍现象，从某些方面讲，它还是现代人权定义的基础所在，认为人拥有与生俱来的权利是根据"天然公理"，而不是根据从上帝或是谁颁布的标准。旧约智慧书就时常诉诸此理。比如约伯，他祈求上帝因他公正对待奴仆而公正地对待他，他之所以能公正对待奴仆，是因为造了他的上帝，也同样造了奴仆(约伯记 31:15)。而且这种诉诸"天然公理"的做法还不局限于智慧书，在整部旧约里都可以见到。先知阿摩司在指斥当时的战争罪行的时候，就以天然公理为依据(阿摩司书 1:1—2:3)；创世记作者在谴责杀人害命行为时提出的根据是："神造人，是照自己的形像造的"(创世记 9:6)；同样，当以赛亚批评自己的百姓悖逆上帝的时候归结道，他们的行为不合自然、不合情理，同自然界运行的法则相去甚远(以赛亚书 1:2—3)。除去这些具体事例之外，旧约先知书的信息也无时不用自然界的事物做比喻，和箴言没有分别。我们无须揣测先知们的想法是否从智慧导师而来，更有可能的是，众先知和智慧导师分别以旧约信仰的核心成分——创造说，作他们自己教导的依据。

智慧书与社会伦理

还有人说，所谓"智慧"道德观与旧约里强调社会公义的观念不很一致。的确，众先知和立法者联系以色列获救历史所发出的社会行为说教更有强制的意味，但如果我们认为智慧导师们关心的只是智慧，就不免对他们有些不公平了。社会公义是整个古代世界智慧文学的一大关注。保护社会上的贫困不幸者，也是古代巴比伦、埃

及,以及乌加里特文献中的主要话题。箴言开篇言明书卷的宗旨时就说,它要使人"领受智慧、仁义、公平、正直的训诲"(1:3)。约伯为人们树立了完美的典范,他总是善待不如自己幸运的人(约伯记 31:13—23)。诚然,智慧书在提倡社会平等和公义时,理由与先知书和历史书不尽相同,但智慧书的道德立场在"宗教性"上,并不比旧约其他部分逊色。

智慧书与圣约

从事实的角度上看,智慧书作者的道德劝诫,与申命历史作者从历史角度总结出的教训常常并无二致。体恤贫苦、爱护动物、社会公正、关怀孤寡,还有反对做假证、通奸、贿赂和报复行为,所有这些在智慧文学和旧约律法中都是共同的。当然,智慧书的表达更具体,告诉人这些内容如何涉及家庭、社区生活。但它在很多地方与先知和其他坚持圣约传统的人讲的是同一个道理,原因是他们知道,他们侍奉的是同一位上帝,人们既可以通过自然万物,也可以通过不寻常的历史事件来认识他。

公义的实施

前面,我们比较详细地观察了旧约典章的内容。这些典章是如何付诸实施的?古代以色列的司法体制又是怎样的呢?对这些问题没有一个划一的答案,因为在旧约所记载的历史过程中,以色列的社会经历了多次深刻的变化。士师时代的部族生活,在社会、政治形态上与大卫、所罗门王国时代截然不同;王国分裂后,情况又有所改变;接着,北国以色列亡国。社会环境的变迁必然导致国家体制的变化,因此以色列的司法制度在那些世纪中也在不断地演变。不过旧约里提到了几种人与司法有关,研究他们的职能,可以让我们更深入地了解这一复杂命题的某些方面。

长　老

以色列人从来都把自己的社会看作一个大家庭。各家族的家长

对亲属、家人拥有司法权，而村镇的长老事实上就是社区里各家族的家长。申命法典特别提到了长老会议作为常设法庭解决法律纠纷的职能(申命记 19:12;21:1—9、18—21;22:13—21;25:5—10)，所有证据都表明，在以色列整个历史上，长老会议是主要的地方法庭形式。长老们在城门处会面，那里是人们聚集谈论社区大事的地方(创世记 23:10—18;约伯记 29:7—10)，那里没有官方起诉人，原告自己陈述案情，控告被告。有些章节暗示，当时可能有正式的“辩护人”，替被告辩护(诗篇 109:31)。当然，起诉者和辩护者都会传唤证人作证，并出示物证(出埃及记 22:13;申命记 22:13—17)。指控和作证一般都是口头的，但也接受书面陈述(约伯记 31:35—36)。长老们坐在那里审理案情，然后站起来宣判。如果裁决牵扯到处罚，就由长老们当场执行(申命记 22:13—21)。多数情况下，这种审理程序处理的都是民事纠纷。村镇长老的职责是在当事各方之间做裁定，以伸张正义。路得记里的故事是这种程序如何实施的例证(路得记 4:1—12)。



律法被以色列人奉为神圣，正统犹太人多少世代以来都持守律法。

这类地方法庭的腐败行为是先知书中的一个主要话题(阿摩司

书 5:10—15)。长老们太容易受自己偏见的驱使,或是屈从于国王的不法行径。拿伯受审后屈死的故事非常生动地表现出,如此司法体制是多么容易被以权谋私者滥用(列王纪上 21:1—16)。虽然做假见证是要受重判的罪行(申命记 19:15—20),但伪证仿佛并没有因此而禁绝,足够的事例表明,城门口的司法程序有时只是聊胜于无而已。

审　判　官

旧约在说到长老法庭的同时,也提到了专业法官(申命记 16:18—20;19:16—18)。申命记让我们看到,当时似曾有过一个由地方审判官和耶路撒冷的最高上诉法庭组成的司法体系(申命记 17:8—13)。阿尔布雷希特·阿尔特认为专业法官甚至在以色列最初的日子里也在发挥着重要作用,他说所谓的"小士师"就是这类专业法官(士师记 10:1—5,12:8—15),他们实施的是约书里的判案法。马丁·诺思将这一见解同他自己的部落同盟理论糅在一起,他认为"小士师"在同盟中扮演着圣约神学观卫道士的角色,是这种神学观将各部族凝聚在一起。前面的章节里我们已详细讨论过这一观点,虽然阿尔特和诺思都没有拿出确凿的证据证明自己所说的是事实,不过按他们的思路想像古代以色列的体制还算是合乎情理。

也有人不同意这种观点,认为专业法官的出现是后来的事,或许到犹大的约沙法王(公元前 875—前 851 年)政治、宗教改革时才有,历代志下 19:4—11 记载了这次改革。这些人认为,国王在实施和维护律法方面都起着重要的作用,所谓约沙法建立专业法官制度,只是使早已存在的惯例正规化而已。

君　　王

君王在民族法律事务中一定扮演着举足轻重的角色。我们所知道的一切古代法典都与国王的名字联系在一起,但事情常常是,他们的作用只是使约定俗成的惯例条理化,而并非自己创建法律。由于一个国家的法律历来都是这个国家自我认知的关键部分,国王为了维护自己的地位就一定要参与立法。然而在旧约里,无论是以色列

还是犹大的王，都没有显示出这样做的迹象，犹大王约西亚可以说是最接近于颁布法律的了(列王纪下 23:1—3)，但故事叙述得很清楚，约西亚只是上帝向他的子民重申圣约的媒介，就像当初的摩西(出埃及记 24:3—8)、约书亚(约书亚记 24:1—28)，以及后来的以斯拉(尼希米记 8:1—12)一样。旧约在解释国王职能的时候，从没有说到立法，而清楚地说明，王自己也在圣约律法的权威之下(申命记 17:14—20;撒母耳记上 8:10—18)。

有些学者提出，所有这些反映的只是旧约的王权理想，而不是实际情况，尽管王破坏正常司法进程的事情在旧约里总是个别事件。没有明显的证据表明王控制着法律程序，除非我们把整个申命历史都看成没有价值和不可信的。并不是说以色列的君王从没有颁布法律条例的职能，约西亚就参与了申命记里律例典章的重建过程，并且有理由相信，约书或许是在大卫、所罗门的时代作为王国的宪法校勘发行的。不过这些并没有成为所谓"国家法"，因为最终它只是对民族生活的宗教体认，也可以很容易地解释为，以色列的君王参与推行律法是宗教行为，而不纯是作为政治领导者的行为。

尽管如此，旧约中的王的确也有司法职能。王权本身就明显来自家族和部落生活(撒母耳记上 8:4—5)，在这一前提下，王自然被视为以色列大家庭的"家长"。既然如此，他就要在实施律法方面发挥作用，也许是最终诉讼法庭的作用(撒母耳记下 12:1—6;14:1—11;列王纪上 3:16—28;7:7)。

祭　司

申命记将审判官和祭司在耶路撒冷上诉法庭上的作用相提并论，法庭的性质相当于"教廷法院"(申命记 17:8—12)，祭司和审判官在其他场合下也有同时出现的时候(申命记 19:17;历代志下 19:8—11)，祭司在古代其他国家同样有司法职能。在以色列，律法和圣约关系极为密切，因此在解释并应用律法的时候，必然要有祭司参与。毫无疑问的是，祭司的这一职能在以色列最初期的历史上就有了。不管所谓"小士师"的性质究竟如何，他们一定像"大士师"一样，既担负宗教职能，又担负政治和社会职能。撒母耳继承了他们的衣

钵，他基本上是一位祭司，在伯特利、吉甲、米斯巴的圣所里司事，但他在这些崇拜场所从事的典型活动都明显带有司法色彩（撒母耳记上 7:16）。

祭司确切的司法职能并不很清晰，他们肯定要裁决宗教事务（利未记 10:10;13:1—14:57），有些地方暗示说，他们在其他法律环境中也起着作用（利未记 10:10—11；申命记 21:5；以西结书 44:24），但除去撒母耳记之外，没有其他证据表明事情的确如此。通常祭司的作用是最终诉讼法庭的监督者，代表的是上帝。根据律法的规定，在法庭无法做出裁决的时候，就应请上帝做最终判定，然后通过在法庭上起誓的程序（出埃及记 22:7—13）或由祭司掣签（撒母耳记上 14:41—43）来断定上帝的意思。

个人与社区的关系

旧约十分重视群体，从家庭、宗族、部族，直到民族，在宗教和道德上都具有举足轻重的意义。圣约本身代表的是上帝同以色列整个民族的关系，而且拯救和审判都是对群体而言的，司法过程同样也可以是针对人群的。亚干从耶利哥"取了当灭的物"，他全家和全家的物品都受到连累（约书亚记 7:1—26）。还有些章节将此上升为一条普遍原则，子孙要为前辈的过犯受罚（出埃及记 20:5；申命记 5:9）。从人们的普遍经验看，每一代人的确都会从前辈那里承受一些重负，而旧约却道明了过去和现在、个人与团体之间的关系。先知也重视集体的责任，因一些成员的过犯，整个民族会受讨伐（阿摩司书 3:12—15;5:16—24）。

强调整体，对于一个植根于历史事件的信仰来说或许是不可免的。后代若希望在出埃及事件上有份，就必须以某种形式认同于前辈的经历，他们在圣所里集体崇拜的时候，做的就正是这件事（申命记 26:5—10）。一些诗篇也把个人经历同社区状况联系在一起，但这一思想体现最好的，还是谈到上帝受苦的仆人的章节，这个人代表了整个人类，也用个人的宗教经验使人类真正的命运得以实现（以赛亚书 42:1—4;49:1—6;50:4—9;52:13—53:12）。

这样的思考方式常被说成是“集体人格”思想，有人认为旧约在人和人际关系的看法上很独特。这种看法认为，个人责任只是到了较后阶段，当以色列作为民族整体面临灭绝的危险的时候，才进入了以色列的信仰。耶利米书 31:29—30 和以西结书 18:4、20 强调说，每个人都对上帝负有责任，但耶利米和以西结的说法与早期的旧约立场并不矛盾。当时，人们认为发生问题都是前辈的过错，而耶利米和以西结对此回应说，事情并不完全如此，对于社会的现状人人都负有责任。无论怎样，有证据表明在那之前很久，个人就被认为负有道德和信仰上的责任：

- 在早期旧约故事里，许多个人都因他们听上帝的话并遵守对上帝的承诺而受到赞扬，以诺（创世记 5:21—24）、挪亚（创世记 9:12）、哈拿（撒母耳记上 1:9—2:11），还有众先知，都以个人的属灵经历见称。
- 一些个人也因自己的罪过受谴责和审判。大卫和拔示巴通奸之后，他个人受到了惩罚（撒母耳记下 12:1—23），耶洗别因害死拿伯，自己也死在耶斯列的城楼下（列王纪下 9:30—37）。而且律法典章也满是根据个人行为区别对待的规定。亚干偷盗连累全家其实是个例外，说明亚干被特别视为宗教犯罪，因此要按另例处罚。
- 阿摩司似乎是在谴责整个民族，没有谈到个人的责任，但他也期望有些人能悔改，免于受审判（阿摩司书 5:4—7;14—15）。其他先知更是把大多数不遵守圣约的人和一小群信守圣约而不受审判的人严格区分开来（以赛亚书 10:20—22，弥迦书 5:7—8；西番雅书 2:3;3:11—13）。

旧约将人看作是集合体的观点并不像人们想像的那样确实和普遍，表现得也没有那样明显。许多近代国家也纪念所谓的“无名战士”，将一位军人的遗体埋葬在公共纪念物下面，他代表的是千万个阵亡和就地掩埋的牺牲将士，供后世长久纪念。当人们向这样的民族纪念碑致意的时候，首先想到的不是埋在这里的战士，他只是随意选出，埋葬在那里，人们纪念的是他所代表的所有牺牲者。这个比喻

或许并不十分恰当，因为古代以色列人显然在其他生活层面上也具有很强的整体意识。但个人在以色列民族中从来都不占有压倒一切的地位，人们普遍相信的是，人们以个人为单位，在道德和信仰上对上帝负责。

第十二章　崇拜上帝

崇拜圣洁的上帝

旧约里经常解释说，上帝之所以被人崇拜，是因为他是“圣”的。一般来说，当人们用“圣”字描写人或物的时候，意思差不多是在说他（她/它）的“宗教”性。然而，当旧约描写耶和华是“圣”的时候，指的是人无法企及的一些上帝的特征。

上帝是无限的

在旧约的故事里，使以色列人最清楚地认识上帝的，是民族历史事件及实际生活经历。正因如此，他们获得了有关上帝的属性和性格的很多生动，且是亲近的体认。但这绝不是说常人能够全然知晓上帝的一切。约伯在试图明白自己为什么无端遭受生活打击的时候，最后就只得承认，上帝作为的深意不是人能够参透的（约伯记42:1—6）。上帝特性的某些方面在出埃及等历史事件中清楚地彰显了出来，但上帝存在的其他维度，对人来说仍然是遥不可及的。这样想的不仅仅是约伯而已，诗篇作者（诗篇 139:6）和先知们（以赛亚书40:13—14）同样深知神与人之间的巨大差异。前面的章节里我们多次注意到，上帝有时“隐而不现”如何成为以色列个人和民族的重要经历。在上帝令人敬畏的临在面前，人们感到不知所措和目瞪口呆，全世界的信徒都可能有这样的经历。人们用“圣”字表达的，也是神与人之间的天壤之别。翻译成“圣”字的希伯来文原文字面上的意思不很肯定，但不少学者认为，它在语言学上与一个意为“分开”的词有关。人们称他们崇拜的神明为“圣”的时候，想到的是宇宙间有两种截然不同的存在模式：其一，是上帝所在的境界，与之有关的人、物、事就都称为“圣”；其二，则是人类活动其中的所谓“凡界”，与此有关

的都是“凡俗”的。依这种看法，“圣”与“凡”所表示的都不是道德上的评判，也不一定在空间上有别，仿佛上帝住在不同于人间的地方。“圣”和“凡”只是用来说明一个事实，那就是上帝有别于人类。在这一方面，古今很多民族的看法都与旧约的相类似(利未记 10:10)。

在这一认知框架下，崇拜的目的之一就是让两个境界相交，并使它们发生关联。“凡俗”的事物如地点、时间、人和物，也可以成为“圣”的。一旦这些被分别出来归于上帝，“凡”人就不能等闲视之了。旧约谈到“圣”，常好比它是从上帝自身放射出来的伟大能量或无形的力场。科技社会的现代人很难理解这种想法，我们或许可以打一个比方，对核反应堆的核心物质我们绝不敢掉以轻心。虽然大多数人都不了解它会如何发生反应，但谁都知道，它能够放射出看不见的射线，若不是有专业人员妥善保存或控制着，就可能使我们所有的人面临灭顶之灾。旧约就经常用类似的比喻说法描绘上帝之圣的临在。上帝在西奈山上向摩西昭示自己的旨意时，伴随着他的话语而来的，是他临在时的巨大震慑感，一般人只能远远地规避。山上被上帝的能量(即所谓“圣”)充满，只有得到上帝所赋予的承受能力的人才能勉强承受(出埃及记 19:9—25)。像摩西一样的常人随时都可以被上帝分别出来成圣，但如果他们在被分别出来之前就接触到上帝的圣，其结果则会是灾难性的。非利士人后来想染指上帝的约柜，就付出了惨重的代价(撒母耳记上 5:1—6:19)。就是以色列人当中没有被分别出来的“凡人”，凭着自己去触摸体现上帝临在的圣物，也落入同样的下场(撒母耳记下 6:19)。上帝至高无上的存在和他的能力当受到人的尊崇，尊上帝为“圣”就是在强调这一点。尽管世人都能直接甚至亲近地认识上帝，但上帝依然有别于人类，人只能以应有的敬畏之心去崇敬他、对待他(出埃及记 15:11；约伯记 11:7—12；诗篇 139:6—12)。

上帝是良善的

很多信其他宗教的人只是把他们的神明想成是可畏的力量，而以色列的圣约信仰使人产生对“圣”之含义的与众不同，而且是更精当的理解。在广义的宗教世界里，人们把非理性的、值得敬畏的、无

所不能的神圣理解成为诸神变幻无常、随心所欲。而以色列的历史事件显示出，旧约里的上帝是信实而值得信赖的，他不是随心所欲的神。从这个角度看，上帝的神圣性不仅是一种状态，且是一种行为方式。“上帝是圣洁的”，意思也是说“上帝是良善的”，由于人并不总能依照上帝的标准生活，因此“上帝是圣洁的”也含有人自愧不如的意思(以赛亚书 55:8)。

上帝之“圣”的令人崇敬和道德超然这两种成分，被先知以赛亚在圣殿里蒙召的一幕，旗帜显明地统一起来(以赛亚书 6:1—7)。当时圣殿里发生的是不折不扣的圣事——圣殿是被分别出来归为上帝的圣地，惟有在礼仪上为圣的人才能进去，况且以赛亚同其他崇拜者一起崇拜的时候，经历了上帝令人震慑的伟大与能力。在上帝如此的自我彰显面前，以赛亚幡然醒悟到，只是礼仪上的洁净不足使他面对上帝。上帝超乎一切的神圣与道德上的完美是分不开的，以赛亚马上意识到自己有罪，无颜面见上帝。这一觉悟是旧约先知们最了不起的洞见。迦南的传统宗教以为，上天的神圣性只有受人膜拜这一方面，靠着适当的礼仪，人就配得与神来往。以色列民众也经常受到这种想法的诱惑，但先知却坚持说，他们那样想是错误的，上帝关心的是人们在日常事务中，而不仅仅是在圣所里的礼仪中表现如何(阿摩司书 5:21—24；弥迦书 6:6—8)。个人和社会的恶劣行为与真正意义上的崇拜不相称。



以色列人的崇拜在某些细节上与周围民族的有共同之处，但以色列的独一神论，使其宗教的中心推动力完全不同。图中的非利士人灯台表现的是前十世纪初的宗教吹鼓手。

看到恶行使人不被上帝接纳的不止是先知，律法书的作者和编者同样将德行与崇拜联系在一起，崇拜者在圣殿里唱的诗歌也时常提醒他们这是事实：“谁能登耶和华的山？谁能站在他的圣所？就是手洁心清，不向虚妄，起誓不怀诡诈的人”(诗篇 24:3—4)。

上帝是慈爱的

看到上帝之圣时，以赛亚感到无地自容，这不能不使他想到自己需要上帝的宽恕(以赛亚书 6:5)。这位自知有罪的先知需要找到一个途径，使自己能够来到如此圣洁的上帝面前。从宗教意义上说，一个人可以通过必要的礼仪程序得到面对上帝之圣的能力，但是人在道德上的洗心革面又如何才能实现呢？以赛亚和他的同道深知，人的努力虽不是毫无意义的，但不可能彻底地脱胎换骨，要想在上帝面前得到道德上的认可，惟有靠上帝自己才能实现。以赛亚与上帝关系的修复是由于上帝的行动，它直接从坛上而来，象征性的举动过后，以赛亚被告知："你的罪孽除掉，你的罪恶赦免了"(以赛亚书 6:7)。以赛亚书时常称上帝为"圣者"，正是由于上帝宽恕人的罪孽，并使人得救。上帝是全能无限的，在道德上又是尽善尽美的，但他依然顾怜普通人、挣扎中的人。称上帝为"圣"的，意思不仅是说他有令人折服的能力，而且也是说他有完美的爱。在上帝之圣洁凸显出人类之罪污的同时，人类的罪孽受宽恕、获得新生的路就在脚下了："那至高至上、永远长存、名为圣者的如此说：'我住在至高至圣的所在，也与心灵痛悔、谦卑的人同居，要使谦卑人的灵苏醒，也使痛悔人的心苏醒'"(以赛亚书 57:15)。

这就是理解旧约所说的崇拜的背景。由于崇拜所体现的是上帝启示自己的属性之后，子民做出的回应，因此上帝圣洁的属性就决定了人类回应的特点。因为上帝是全能的，人类是有限的，真正的崇拜必须时刻意识到神与凡、圣与俗之间的分野；因为上帝是良善的，真正的崇拜必须诚实地面对人类的恶行；因为上帝是慈爱的，痛悔的崇拜者就总可以得到上帝的宽恕和改过自新的指望。这些主题具体怎样相互关联，因崇拜场合不同而不同。但所有的对上帝的崇拜都以认识上帝是圣洁的而人不是为起点。崇拜也是庆贺上帝以他仁慈的宽恕，让敬拜者能够来到他的面前。

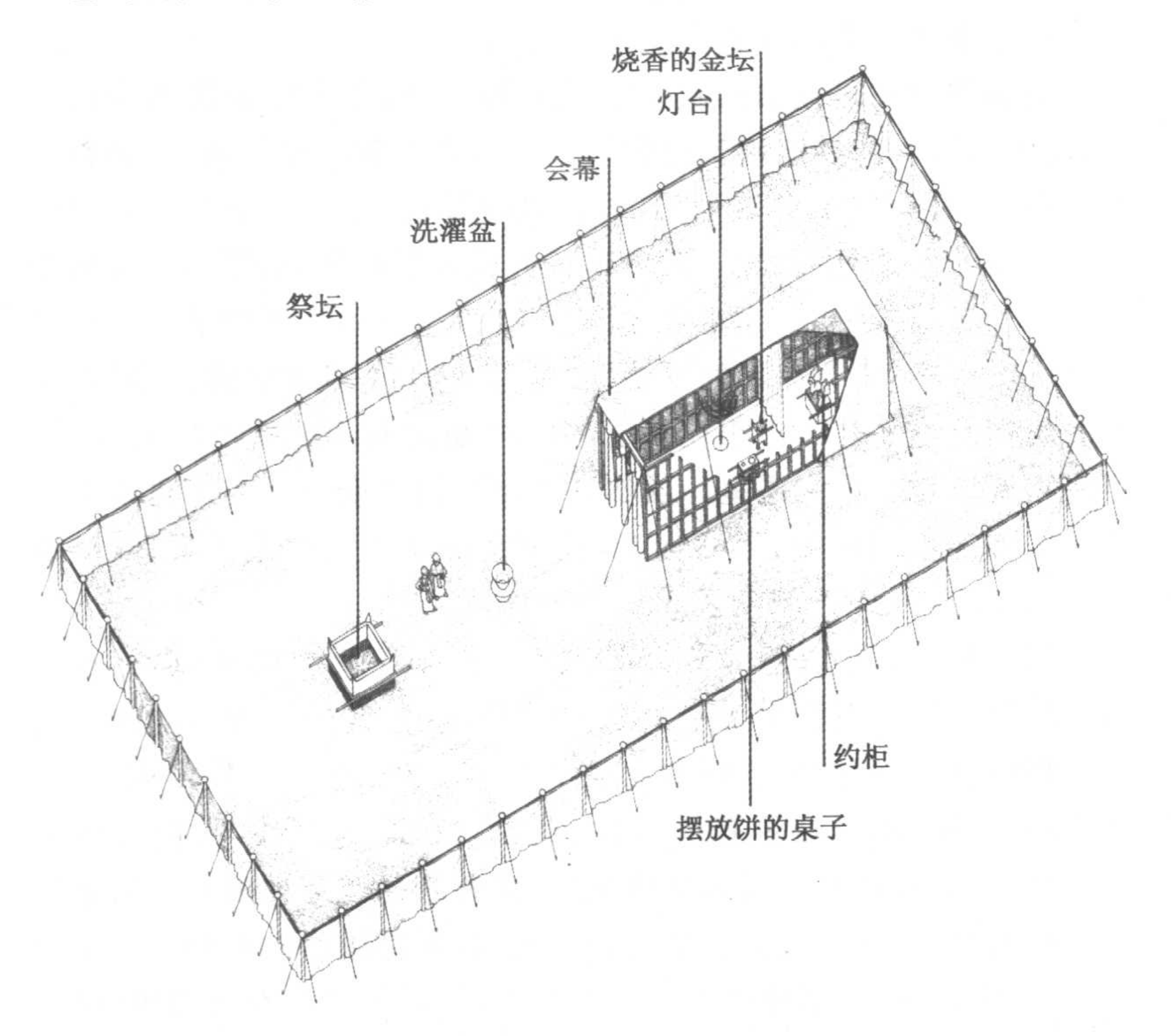
崇拜的场所

古代社会的敬拜场所不是供人聚会的地方，而是专归神明所用，人们在那里举行宗教仪式、献祭等活动。有的犹太会堂和基督教堂后来几乎变成了人们相聚的地方，但在古时的以色列，人们来到崇拜场所为的是面见上帝。因此崇拜场所的地点不能随意选择，不能以方便人们来往为目的，它必须是名副其实的“圣”地，是上帝以某种方式彰显自己，也是他的神圣与世人的凡俗能安然相遇的地方。摩西在旷野上看到燃烧的荆棘时，他意识到，那里就是这样的圣地（出埃及记 3:5—6）。但是那个地点没有成为人们崇拜的场所，可能是由于它远离后来以色列的主要聚居地。但摩西的后代认为，他们有理由在很多这类的地方崇拜，因为上帝曾在那里与他们民族的领袖会晤。当然，香火最旺的圣所因不同历史时期而异，我们在读旧约历史的时候可以看到，它可以分几个大阶段。

会幕和耶和华的帐幕

以色列历史的早期故事表明，从埃及逃亡出来的各支派，在他们营地中央的一个特制的帐篷里敬拜上帝。描述帐幕的用语有好几种，但最常用的还是“耶和华的帐幕”或“会幕”这两种。就是在今天，中东游牧民也有在这样的崇拜场所崇拜的。云彩遮盖帐幕象征着上帝（他的“神圣”）降临到了圣所，云彩移动是上帝指示部落前行的信号。旧约提供了建造并使用这种可移动帐幕的详细说明。学者中间对于这些说明的来源多有争议，但从总体描写上看，耶和华的帐幕在古代是很典型的一种。其核心部分用幔子围起来，是至圣所，在至圣所周围、圣所内部，还有其他用幔子围起来的地带，圣所的外面是祭司和百姓的帐篷。旧约时期的崇拜场所都采用上述格局。用以西结的话来说，其设计目的是“为要分别圣地和俗地”（42:20），并保证只有被赋予能力，能接触上帝的神圣的人才可以进入圣所的核心地带。在贝都因人的至圣所里是一个可见的神灵替代物，但以色列人从来也不用那种方式表现上帝的同在，至圣所里安放的是约柜。约柜的

确切含义存在一些不十分明确的地方，但它无疑代表着上帝降临在以色列百姓之中（民数记 10:35—36；约书亚记 4:5—13）。



以色列人在旷野游牧的年代，他们把“耶和华的帐幕”（或“会幕”）支在营地的中心，帐幕内的至圣所里安放着约柜。祭坛则设在帐幕门前的露天部分。

没有人知道约柜和会幕最后的下落如何。旷野时代过后，约柜又几次出现在旧约里。以色列人过约旦河时它出现过（约书亚记 3:1—5:1），之后被安放在伯特利（士师记 20:18—23），后又在撒母耳时代被非利士人从示罗掳走（撒母耳记上 4:1—7:1）。再后来，大卫把约柜运到耶路撒冷（撒母耳记下 6:1—23），最后，所罗门将它安放在圣殿里（列王纪上 8:1—13）。诗篇的祷告文间接提到，在耶路撒冷的宗教节日上要纪念约柜（诗篇 24:7—10；48:12—14；132:1—18）。尼布甲尼撒王在公元前 586 年捣毁耶路撒冷的时候也许并没

有毁掉，也没有掳走约柜。不管怎样，在以色列民被掳回归之后，圣殿里原来安放约柜的位置摆放了一块金版。到了新约时代，据约瑟夫说至圣所里是空的(《犹太战记》5.5.5)。

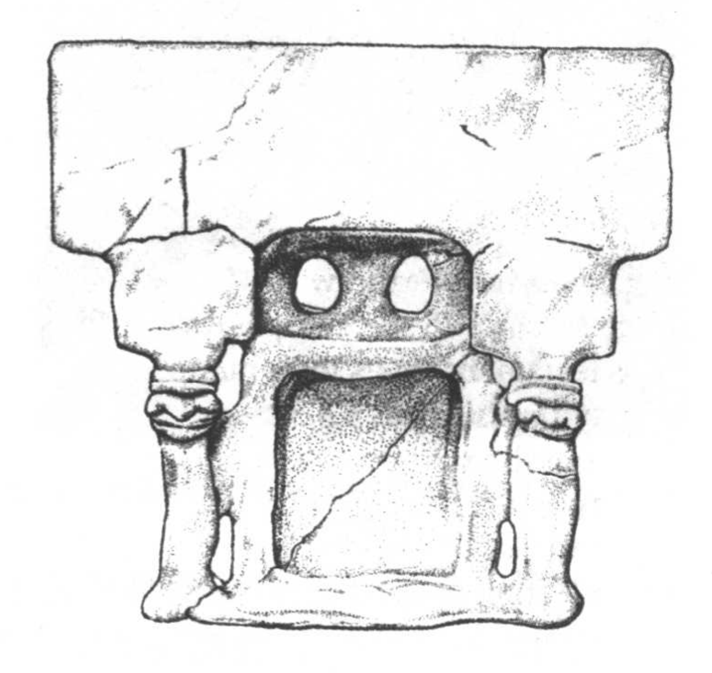
耶和华的帐幕在旧约叙述中消失得更早，各支派定居迦南地之后，就再也没有清楚地提到过帐幕。有些章节似乎暗示说，帐幕曾一度支在示罗(约书亚记 18:1;19:51;撒母耳记上 2:22)，如果是这样，它的存在就不会很久，到了撒母耳长大成人的时候，示罗已经有供崇拜用的长久建筑物了(撒母耳记上 1:7、9;3:15)。历代志上 16:39 提到所罗门时代"耶和华的帐幕"在基遍，不过"耶和华的帐幕"在这里的确切意思是什么不很明确。当约柜初运到耶路撒冷的时候，大卫将它安放在一顶帐篷里。虽然这样做的目的明显是为了再现耶和华的帐幕早年的风貌，但实际上，没有文字显示它被用于崇拜(撒母耳记下 6:17;7:2;列王纪上 1:39)。

约柜和帐幕在以色列信仰形成时期扮演了重要的角色，其自身的性质就形成了对当时流行看法的挑战，这种看法认为不同神灵的能力和影响，针对的是不同的地域和人群。在以色列民族形成之初，对于耶和华的能力是否有地域性、是否只在旷野有效，人们争论不休。其结果是，以色列人为保险起见，多有兼拜迦南神祇者。后来到了耶利米时代，在犹大王国最终陷落之前，耶路撒冷人走到另一个极端，他们断言说，耶路撒冷绝不会被攻陷，原因是神住在圣殿里(耶利米书 7:1—15)。这两种态度都不难理解，但在他们民族的精神领袖看来，两者都是虚妄的。巴比伦的以赛亚宣称以色列的神其实就是整个宇宙的上帝，他一语道明了旧约信仰从起初就一直在暗示的事(以赛亚书 44:1—8)。

地方圣所

人们历来都喜欢在居住地崇拜，以色列各地的乡镇圣所，在旧约时代的大部分时期里都在发挥着重要的作用。当时每个定居点一定都有自己的敬拜场所，这些场所不一定都设在建筑物里，其中多数都不过是露天的祭坛，人们定期在那里献祭。考古学家们在巴勒斯坦地区发掘出了许许多多这样的祭坛，它们有的筑在人们堆起的石堆

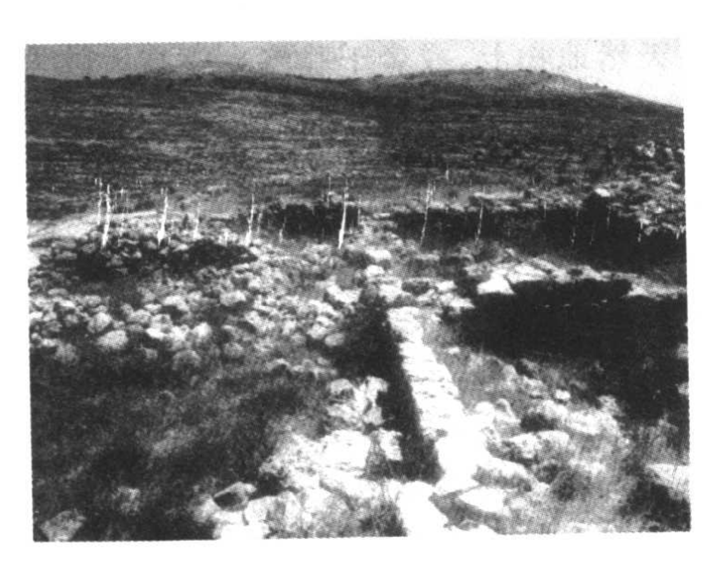
上，也有时筑在天然地物上，或者干脆将一座高大的岩石用作祭坛。



几乎每个定居点都有一个供人们在当地崇拜的场所。这具圣所模型的前方有两根立柱，立柱的式样与所罗门圣殿的相仿。

以色列先祖们的故事里说，他们曾在各地，如，希伯仑、幔利、别是巴、米斯巴等地的地方圣所崇拜（创世记 13:18；18:1—15；26:23—25；31:43—55）。这些地方都是迦南人的崇拜场所，但创世记的终编者指出，以色列的先民在那里崇拜的其实就是与以色列民立下圣约的耶和华神，尽管当时他们不一定意识得到这一点。旧约里也描写说，以色列的先祖曾建立过新的崇拜中心。雅各露宿的时候做了一个异梦，由于他在那里遇见了上帝，他认定自己做梦的地方肯定是圣地（创世记 28:10—22），于是他为该地命名为伯特利，意思是“神的殿”。后世的以色列人将伯特利视为特别神圣的地方（士师记 20:18—28；撒母耳记上 7:16；10:3）。所罗门的统一王国分裂后，伯特利成为北国以色列的一个主要圣所（列王纪上 12:29—13:32；阿摩司书 3:14；4:4；5:5—6；7:10—13）。

地方崇拜场所在旧约历史叙述中占有重要的位置。撒母耳的故事说撒母耳与示罗、伯特利、吉甲、米斯巴和拉玛的圣所都有来往（撒母耳记上 1:1—3:21；7:16—17）。示罗的圣所显然足以称为“圣殿”，只是在公元前 1050 年它被非利士人摧毁之后，人们才把注意力



位于示罗的圣所于北国以色列事关重大，这座殿被非利士人毁于约公元前1050年。

转向了其他圣所，其中比较著名的是吉甲(撒母耳记上11:14—15)和米斯巴(撒母耳记上13:8—15)两处，这两处圣所涉及扫罗作王生涯的两个重要阶段(撒母耳记上10:17—27)。所罗门王后来经常出入基遍的圣所，就是在那里，他做了那个众所周知的梦，上帝在梦里应许赐他王位(列王纪上3:4—15)。故事说，基遍是“有极大的丘坛”的地方，但没过多久，所罗门就在耶路撒冷建造了辉煌的圣殿(列王纪上5:1—6:38)。自那以后，各地方圣所在圣殿里声势浩大的崇拜面前一定就黯然失色了。在圣殿里，阵容强大的祭司和其他官员使崇拜变得比此前村镇里的令人震撼得多，很快民众就成群结队地定期到耶路撒冷来朝圣了。这正是所罗门在政治和宗教上都在期望的效果，与此同时，一些小规模的圣所则开始为生存而挣扎。不少小型崇拜场所在此期间被弃置，还有一些改用了迦南的崇拜形式，被先知们斥为背离真正的圣约信仰。当时这类的崇拜之风一定很盛，因为耶利米在回顾这一时期时说，人们在每个高冈上，每棵青翠的树下拜假神(耶利米书2:20)。耶利米的批评更适用于北国的圣所，但即使在犹大，后来的每次宗教改革尝试，也都包括了强行关闭已变成外邦崇拜中心的地方圣所(列王纪下18:4;21:2—7;23:1—20)。

圣　殿

这时，耶路撒冷的圣殿开始在以色列人的信仰中占有特殊的位

置，古以色列最喜爱的诗歌有很多歌颂的都是它独特的地位。它象征的是以色列所有与众不同之处，不仅象征着它的信仰，也象征其民族自我意识。圣殿凝聚着全民的政治、宗教期盼，这期盼以在耶路撒冷统治的诸王为中心，他们是大卫的后继者。对圣殿的热忱有时也会导致过度的民族主义，比如在耶利米时期，耶路撒冷的居民十分自信地以为，只要耶路撒冷有圣殿在，他们就可以高枕无忧（耶利米书 7:1—15）。先知们不得不忠告他们，上帝在圣殿里既可以拯救他们，也可以审判他们，另一种可能是，圣殿的外部崇拜形式尚存，上帝却已不再与他们同在了（以西结书 10:1—22）。

希伯来圣经对所罗门建筑圣殿做了综合的叙述（列王纪上 6:1—38;7:12—51;历代志下 2:17—5:1），但对圣殿的设计细节并没有具体的描述。学者们试着根据经文制作圣殿的模型，结果得出了好几种不同的结果。比较清楚的是，圣殿的总格局同古代世界很多其他庙宇有相似之处，但各地都没有找到和耶路撒冷圣殿完全一样的建筑。有相似之处并不奇怪，因为所罗门需要从腓尼基引进工匠从事设计和施工，以色列在此之前或许从没有建造大型建筑物的经验（列王纪上 5:1—12;7:13—14）。从总体上讲，圣殿的内部格局与耶和华的帐幕相仿，其核心部分是至圣所，周围是其他空间和隔间。实际上多数学者相信，旧约对帐幕的描写是从后来圣殿的模式推演出来的。其基本格局包括三部分空间：门厅、主厅，以及地面略高一些的至圣所。门厅和主厅都呈长方形，门开在长度较短的一面墙上，而至圣所是正方形的，里面存放着约柜，两个巨大的金制基路伯自顶棚悬于约柜之上。

多数崇拜都不在至圣所里，而是在圣殿的其他部分和庭院里进行的。这些部分的实际陈设因时而易，其宗教标志和祭坛还常用来表示对政治同盟国之宗教的认同。亚哈斯与亚述结盟的同时，就变换了圣殿里的陈设，以证实自己对同盟国的友善（列王纪下 16:10—18）。希西家继承王位后的做法则相反，他为了重申犹大的独立地位，动手拆除了那些代表外邦宗教影响的摆设（列王纪下 18:4）。玛拿西王后来又恢复了被希西家拆毁了的陈设（列王纪下 21:1—7），直到约西亚宣布彻底的宗教改革，完全重新布置圣殿，并关闭境内所

有祭拜假神的场所(列王纪下 23:1—20)。犹大诸王和圣殿之间显然有着密切的关系。所罗门在修建圣殿并组织其中的敬拜中起了举足轻重的作用,在圣殿旁边,所罗门有自己的王宫,并有国王专用通道连接其间(列王纪下 16:18)。圣殿不仅是一个全国性的崇拜场所,同时也象征着大卫王室的权力。政治和宗教在古代时常像是一个铜板的两面,大卫和所罗门建立耶路撒冷的圣殿也有着政治上的原因。旧约提到圣殿周围还建有国王的私人宝库,而且大部分国宝一定也存放在圣殿的四围,这就说明了入侵者为什么总是到圣殿去劫掠财宝(列王纪上 7:51;15:15;列王纪下 16:7—8;18:15—16;24:12—13)。

圣殿里除去有祭司之外,还有一大批职员,其中包括行政管理人员(以斯拉记 2:40—42)和殿里的仆役,仆役们要保证祭坛上的火常燃(约书亚记 9:27;以斯拉记 2:43—54;8:20)。这些人当中很可能有非以色列人,所以以西结后来才不满允许外邦人参与圣殿事务的做法(以西结书 44:6—9)。也不是每个人都喜欢圣殿,历来的激进派人士都感觉圣殿是以色列在属灵追求之路上的倒退,而圣约信仰在耶和华的帐幕所代表的“非定居式”崇拜中,更能保持信仰的本色(撒母耳记下 7:5—7;以赛亚书 66:1;耶利米书 35:1—19)。大多数人尽管知道上帝并不真正“居住”在圣殿里,但仍对圣殿忠心耿耿(列王纪上 8:27—30;诗篇 11:4),因为圣殿使他们能够最直接地感受到与上帝同在(诗篇 26:8;63:1—4;84:1—4;122:1)。正因如此,圣殿被巴比伦人焚毁的时候,他们的伤痛是那样的深切(诗篇 137)。流亡回归之后,以色列人重建了圣殿,但重建后的圣殿远远不如当年的圣殿雄伟辉煌(以斯拉记 1:2—4;3:1—6:18)。

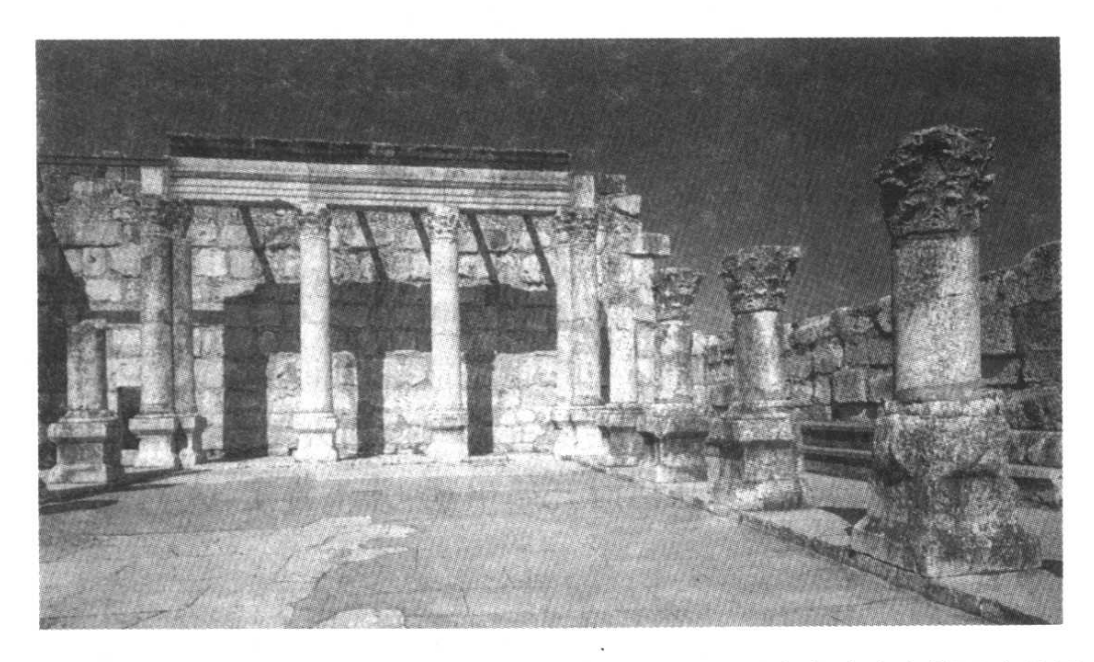
犹太会堂

被掳他乡在以色列人生活的各方面都是一个分水岭,自那以后,以色列和犹大王国时的崇拜盛景就一去不复返了。圣殿在耶路撒冷重建,并在犹太人的情感中继续占有特殊的地位,但实际的崇拜中心却转移到了犹太会堂。到了基督纪元开始之前,地中海沿岸所有重要城镇都建有这种会堂,犹太人每周都到那里崇拜。犹太会堂里的

崇拜与当初圣殿里的有很大不同。首先是会堂的崇拜规模小得多，而且也不再献祭，崇拜的主要内容是祈祷、诵读律法书和先知书。当然，那里也没有约柜，也没有至圣所，不过后来的犹太会堂有自己的"律法柜"，其中装着希伯来圣经的神圣经卷。

几乎所有关于犹太会堂里活动和崇拜的证据都比旧约时代要晚，而且大多数都晚得多。这些证据表明，会堂不只是崇拜场所，它们在基督纪元的最初几个世纪里，也是散落在世界各地的犹太社区交谊和教育的中心，以满足失去国土后以色列人民的需求。至于犹太会堂是如何发起的，又从何时开始出现，并不肯定，人们提出的可能性有几种：

- 有人认为，在以色列民流亡之前，这类会堂在犹大就出现了。我们知道约西亚在宗教改革中关闭了全国所有的祭拜场所，使崇拜集中在耶路撒冷，然而人们仍然有在居住地崇拜的需求。这种论点认为，人们只是在需要献祭的时候才去耶路撒冷，其他的日子就在当地参加非正式的当地崇拜，这种地方就是犹太会堂的前身。不过这种观点并没有找到根据。其实，约西亚的改革有没有那样成功也值得怀疑，因为改革后还没有二十年，耶利米就有充分的理由说，以前丘坛上的祭拜仍在全国范围内进行着。
- 看来无法否认的是，在耶路撒冷圣殿不再能供崇拜之用以后，犹太会堂才出现。耶路撒冷被尼布甲尼撒摧毁后，留在犹大的人时常到圣殿遗址上去崇拜（耶利米书 41:4—5），而那些被掳到巴比伦的人无法回到耶路撒冷，这时犹太会堂可能作为流亡者祷告和默想的场所就应运而生了。这些人对于收集律法书和先知书很有热心。但是这种说法也找不到事实根据，反倒发现了一些与这种说法相左的证据。比如，诗篇 137 章里说道，流落他乡的以色列人为他们的遭遇哀哭，却完全没有提到用会堂替代圣殿作崇拜场所的可能性。从巴比伦发掘出的犹太会堂遗址也比较少，而且没有一处与旧约时代有关。
- 还有一种说法认为，犹太会堂在尼希米和以斯拉带领一部分被掳者回到巴勒斯坦之后，才开始出现。相当多的考古证据证明巴勒



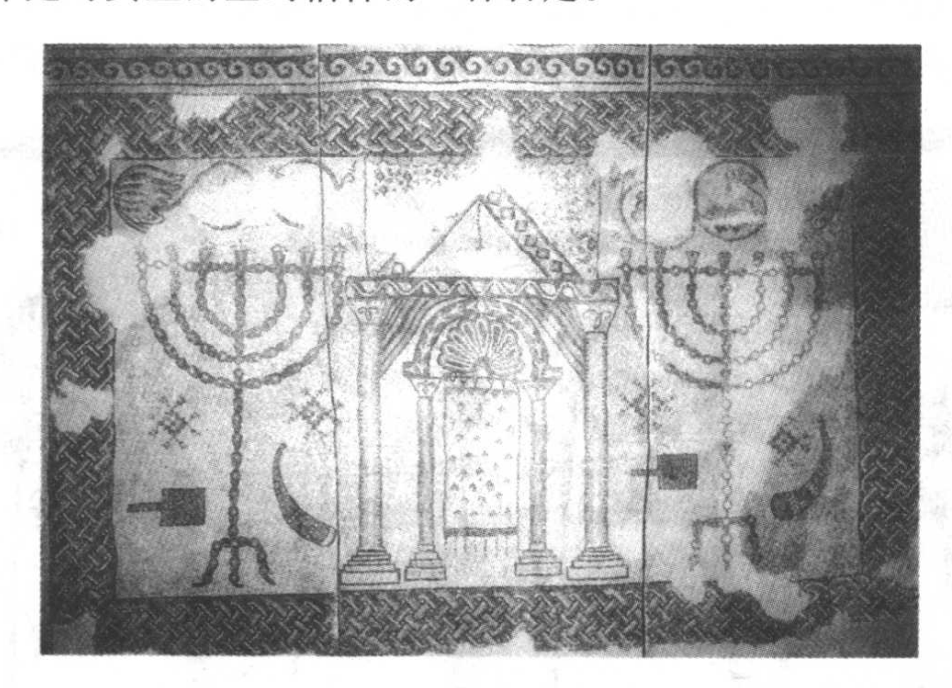
圣殿属于整个犹太民族，而会堂属于各地的犹太社区。后者在犹太人从巴比伦回归之后，开始在崇拜中发挥重要作用。图为加利利的迦百农犹太会堂遗址。

斯坦曾有过犹太会堂的建筑，但同样没有一个与旧约时代有关。或许我们清楚的只是，人们需要定期崇拜，加之以斯拉极为重视宣读、解释律法，这两个因素加在一起，促成了犹太会堂里新形式的崇拜(尼希米记 8:1—12)。

不管犹太会堂由何而来，那里的简约崇拜形式是古代以色列宗教信仰中重要的一支。虽然以色列人在壮丽辉煌的耶路撒冷圣殿里曾有过极大的喜乐，但他们从来都明白，上帝的临在不受地方的限制。知道上帝与他们同在(约柜是这种意识的表征)比拥有圣殿更重要。旧约的很多故事都表明，上帝的同在不管哪里都可以享受到：约瑟在狱中认识了耶和华(创世记 39:21)，耶利米则是在水牢里与他相会(耶利米书 38:1—13)。犹太人开始在世界各地的会堂里崇拜的时候，表示的不仅是接受自己民族政治生活的现实，同时也在开发圣约信仰的新层面。也许这就是为什么斐洛(《摩西生平》ii:39)和约瑟夫(《驳阿皮翁》2.17)等犹太作家都坚持认为，会堂从摩西时代就开始存在了。从历史学角度看，这当然是不正确的，但从意识形态上看，他们表达了旧约信仰的一个重要方面。

崇拜时的情景

旧约时代对上帝的崇拜究竟是什么样的呢？前面我们提到过犹太会堂里的祈祷和耶路撒冷圣殿的献祭。还有一些章节提到崇拜时燃香（耶利米书 6:20）并奉献金钱（阿摩司书 4:4），可是希伯来圣经里没有关于崇拜仪式的完整描述。最详尽的说明是针对献祭的，而崇拜所包括的内容显然比献祭要多得多（利未记 1:1—7:38；民数记 15:1—31；28:1—29:40）。人们对地方圣所和圣殿里的崇拜情景也许早已习以为常，因此书卷的作者感觉不必将实况一一罗列出来。当然，旧约的最终形式也需要略去某些崇拜的细节，据先知们说，很多人用当地巴力崇拜的礼仪来拜耶和华上帝，这种做法虽然流行，但被看作是对真正的圣约信仰的一种否定。



这幅伯善（Beth Shan）犹太会堂里的镶嵌画上有约柜、七盏灯台，以及号角等图样。

尽管旧约没有对公众崇拜程序做全面的说明，但学者们都认为，书卷中确有一些材料是崇拜时常用的，特别是诗篇。诗篇被称为“圣殿重建后的赞美诗”，该书卷很可能就是在那一时期编辑而成的，原因是有些诗篇清楚地反映了以色列民被掳及后来发生的事。并不是所有诗篇都属于一般意义上的赞美诗，其中有些更偏向于个人敬虔

的表达，另一些表现的是民族庆典的盛况。但无论形式如何，诗篇是十分宝贵的材料，可以使我们窥见耶路撒冷圣殿里上帝崇拜的实况之一斑，有时我们看到的是崇拜中的个人，有时我们可以瞥见全民参加民族盛典的场面，还有些诗篇的中心是君王以及上帝对大卫王朝的应许。不过，有关生子、婚嫁、丧事等内容是诗篇里找不到的，多数民族都在宗教崇拜的场合下纪念这些日子，但在古代的以色列，这些基本属于家事，在流亡之前，这些都与正式的上帝崇拜无关。

我们在分析诗篇及其他有关崇拜的内容的时候，很快会发现当时对上帝的崇拜包括各种活动内容。

唱诗、奏乐

这是所有崇拜中必不可少的内容，旧约始终都把唱诗和奏乐当作赞美上帝应有的方式。这当然也是许多其他古代宗教的主要活动，以利亚在迦密山上与巴力先知们斗法，看谁拜的是真神的时候，



音乐是以色列人崇拜的重要部分，他们像邻国一样使用多种乐器。这幅津哲利(Zinjirli)出土的浮雕表现的是崇拜中的乐师——第一位弹奏八弦琴；第二位手抚六弦琴；另两位在击手鼓。

那些拜巴力的人用音乐引发自己的宗教热情(列王纪上 18:27—29)。耶和华的先知们也用音乐达到同样的目的(撒母耳记上 10:5、10—13)。并不是所有宗教诗乐都能得上帝的喜悦(阿摩司书 5:23),但舍此就不能达到赞美的效果。惟有充满赞美的崇拜,才是对上帝神圣特征的自然反应(诗篇 22:3),而知道上帝与自己同在的人们,更会情不自禁地"要以快乐的嘴唇赞美"他(诗篇 63:5—6)。以色列民流亡回归之后,唱诗变得尤其重要,有关书卷提到了几个唱诗班的名字(历代志上 16:4—7;25:1—31;以斯拉记 2:40—42)。一些诗篇里有对偶句(诗篇 42:5、11;43:5;46:7、11),表明它们是由诗班和参加崇拜的人们以一唱一和的方式咏唱的。旧约还多处提到在赞美时使用各种乐器,如,鼓、琴、瑟、号、角、箫、钹等等(撒母耳记下 6:5;历代志下 5:12—13;诗篇 43:4;68:25;81:1—3;98:4—6;150:3—5;以赛亚书 30:29)。崇拜显然是非常快乐的事,有一节诗篇反映出圣殿里狂欢的气氛,众人在那里欢呼、歌唱,赞美上帝(诗篇 42:4)。

祈　祷

祷告逐渐成为犹太会堂里的特色活动,在基督纪元开始之前,耶路撒冷圣殿里每天也有定时祷告的时间。这种习惯是否来自早年并不清楚,可以肯定的是,祷告从起初就是崇拜中一项关键的内容。以色列宗教信仰的一个根本内容,就是相信普通人可以来到上帝面前。不仅先知如以利亚(列王纪上 18:36—37)、君王如所罗门(列王纪上 8:22—61)把自己的忧虑带到上帝面前来,就连平常人如哈拿(撒母耳记上 2:1—10)也能够这样做。摩西五经里有在特殊场合下的祷告(如,申命记 26:5—10),诗篇里更有许许多多祷告的实例,有个人的,也有集体崇拜中的祷告,以表达对上帝的感激、信赖和信心。体态上的动作在祷告中也很重要,它强调的主要是体现旧约信仰的实质。有时崇拜者会跪着祈祷(列王纪上 8:54),或者俯伏在地(诗篇 5:7);也有时祷告取站立的姿势(撒母耳记上 1:26),还不时将双手高举(列王纪上 8:22、54;诗篇 3:4;以赛亚书 1:15)。虽然祷告时的姿势并非不重要,但更重要的是要有"忧伤痛悔的心"(诗篇 51:17)。

舞蹈、戏剧

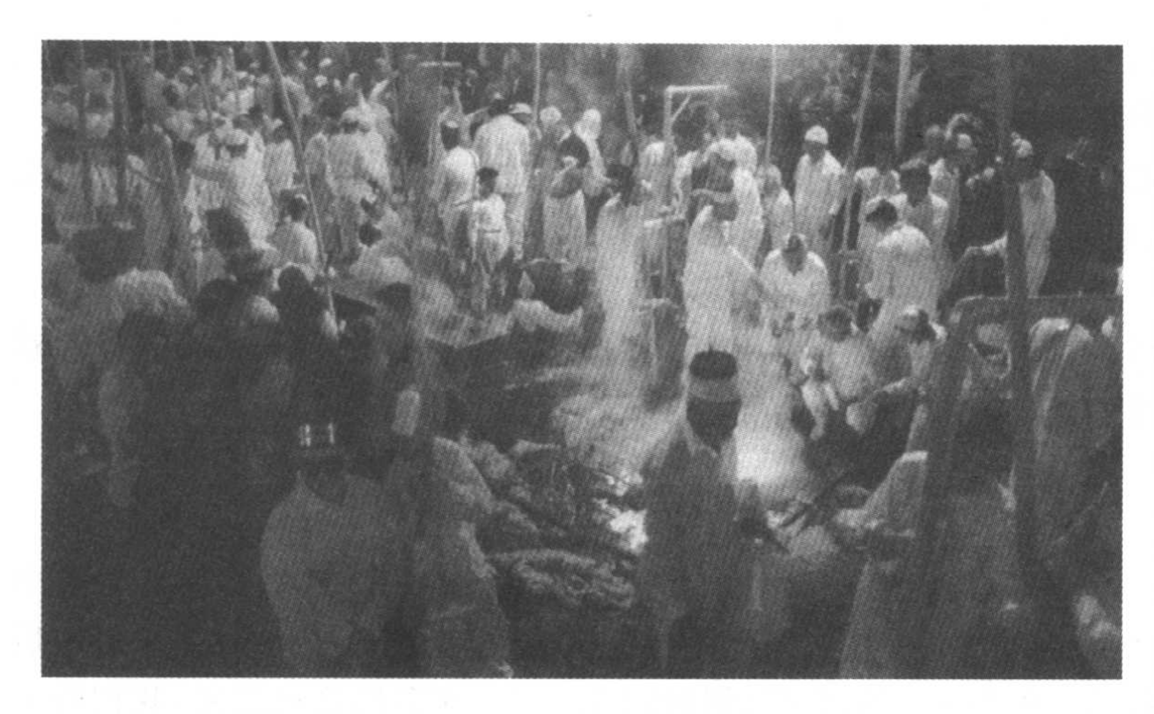
既然唱诗、奏乐在圣经里的崇拜中占重要位置，祷告的时候还重视身体的姿势，发现崇拜时还常伴有舞蹈也就不奇怪了。有些诗篇似乎认为崇拜时跳舞是必然的（如，26:6），另一些还特别鼓励这样的做法（如，149:3;150:4）。还有一次，大卫王为迎接约柜运到耶路撒冷，自己也加入到群众载歌载舞的行列中去了，他跳得那样酣畅，他妻子甚至觉得他失态，说他在众人面前现了丑（撒母耳记下 6:1—22）。

也有证据显明崇拜也会采用戏剧的方式，经文多次表现出崇拜者列队进出圣殿，并围绕耶路撒冷圣殿游行（诗篇 26:6;42:4;48:12—14;118:19、26—27）；有时还让约柜在前面引路，以表现上帝在同崇拜者一起行进（诗篇 68:24—27;132:7—9）。另有一些章节显示，会众还在崇拜过程中重演上帝过去大有能力的作为，并以此生动的方法教育后代（诗篇 46:8—10;48:8;66:5）。在每年各家庆祝逾越节的时候，戏剧表演也是重要的内容，他们在庄重的时刻一起用餐，身穿旅行时的装束，就像当年出埃及时一样（出埃及记 12:21—28）。有些象征性的举动在崇拜中也占有重要地位（诗篇 26:6）。戏剧从来都是人们用以表达内心深层信念的一种有力工具，古代以色列的崇拜者既用语言，也用表演提醒自己民族上帝对他们的恩典。

献　祭

在很多人看来，献祭是旧约崇拜中最有特色的活动。它是圣殿里每天都有的礼仪，然而只是许多内容之一。当代西方人对此很注意，只是因为它离自己的经验太遥远。在我们看来，在宗教崇拜中杀生是令人难以接受的，而且我们的理解力在这方面也无济于事，因为希伯来圣经没有解释为什么一定要用这样的方式崇拜。献祭崇拜和其他许多事情一样，只是被看作人人都明白，而且是理所当然的崇拜方式。

献祭是世界范围的现象，绝不仅局限于旧约或中东。人类学者们努力试图了解在世界各种文化环境下都要献祭的原因，总的说来，



以色列人和周围民族的崇拜都有献祭的内容。留存至今但人数不多的一个撒玛利亚社区，如今依然行祭礼。

要想认识献祭的重要意义，就有必要回到本章之初对“圣”之概念的阐述上去。世界各地的人们都把献祭看作一种手段，它使物质世界与上帝或诸神存在之非物质的(且时常是难以控制的)世界之间发生关系。这种手段使人们能够面对上帝同在时放射出的伟大“神圣”，而不至遭受可怖的后果。这就说明了为什么要用动物(特别是家畜)献祭，因为它们是活物，又与人关系密切，因此可以象征崇拜的人。

世界不同的宗教对献祭的意义理解各异。在不少文化环境中，献祭被看作为神灵提供食物，而旧约则反对这样的观点。以色列人对献祭的看法，来自对“圣”之含义的了悟，也就是说，献祭的一个重要作用与礼仪上的圣洁有关(利未记 11:1—15:33)。献祭的同时，人们想到的是上帝属性中的道德层面，随着时间的推移，以色列的历史事件使他们越来越清楚地看到请求上帝宽恕的必要，这渐渐变成了献祭的主要含义(以西结书 45:18—25)。这不意味着献祭只是到后来才和赦罪联系在一起，在比较早期的年代，即便在人们献的不是“赎罪祭”的时候，也会伴有深深的痛悔(士师记 20:26;21:1—4;撒母耳记上 7:2—9;约伯记 1:5)。先知等人时常提醒人们，献祭崇拜时必须要有真诚的认罪、悔改之心(诗篇 51:16—19;阿摩司书

5:21—24;弥迦书 6:6—8)。古代以色列献祭时的做法同很多其他事情一样,因时、因地而异,且有不少证据表明,先知尽管指责迦南的献祭崇拜方式与以色列的纯正信仰相违,但它仍在以色列民中沿用(耶利米书 44:24—25;阿摩司书 5:25—27)。

旧约提到的献祭有很多种。从某些方面讲,很难做出全面的分析,不过人类学家们从一般用途上把献祭分成三大类,这种分类法对我们此处的探讨还是有帮助的。

献礼

崇拜者在受到上帝的特别恩惠之后,常用献祭来谢恩。希伯来圣经提到的第一次献祭就属于这一类(创世记 4:3—4);洪水退去后挪亚献的祭也同属此类(创世记 8:20)。在旧约历史之末,我们看到从巴比伦回归的流亡者也献了同样的祭(以斯拉记 6:16—18);许多诗篇(如,54:6—7;56:12—13)也提到了这一类的献祭。在其他场合下,献礼可以用来寻求上帝对未来的指引(撒母耳记上 7:9),也常被用来表达敬拜者欢喜快乐的心情(撒母耳记上 6:14;撒母耳记下 6:17;诗篇 96:8)。祭牲一般都是完整地献给上帝,被切开放在祭坛上焚烧,也称为"燔祭"。谷物也可以用作同样目的的献祭(利未记 2:1—16),每年初熟节上的奉献,其实也是为庆祝好收成而献礼(利未记 23:1—25)。

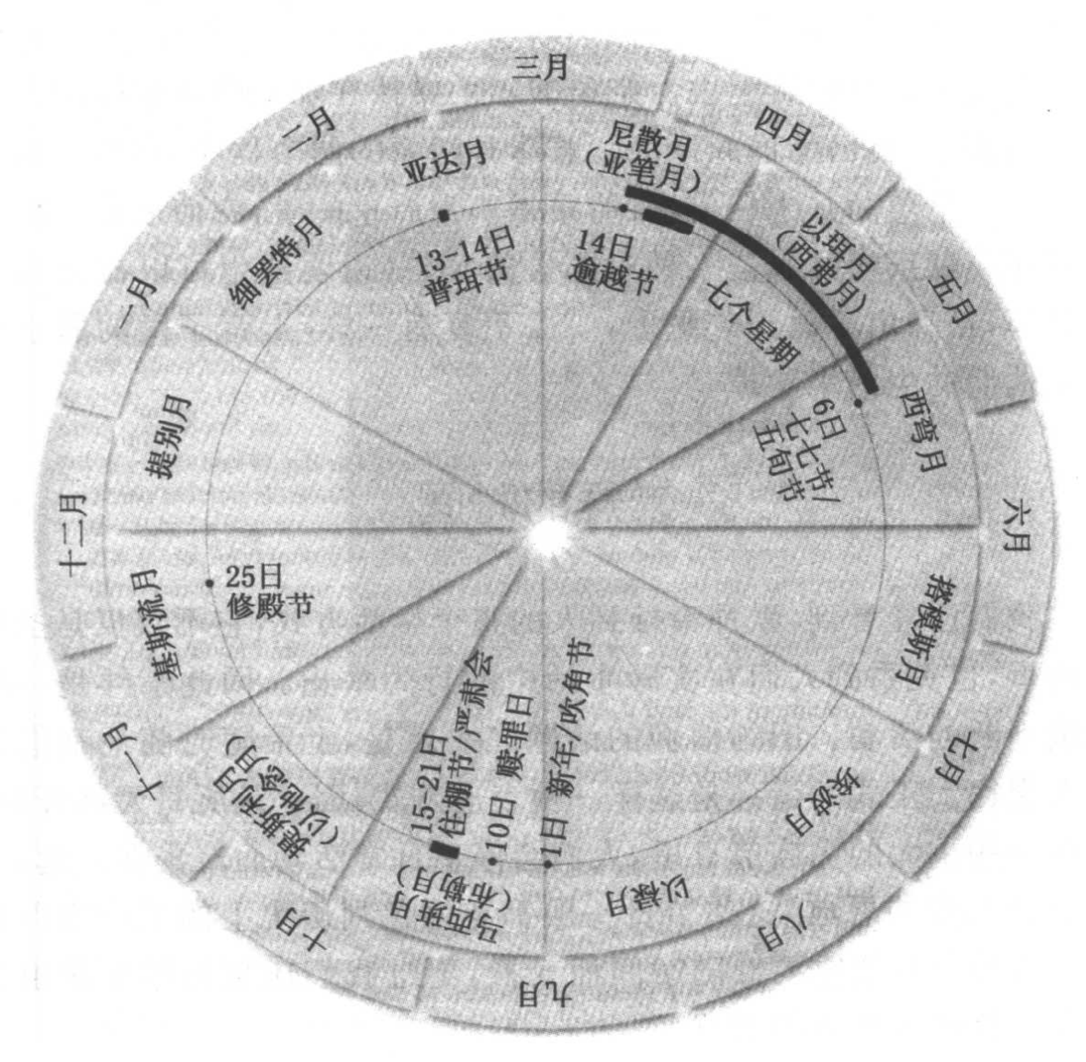
团契祭餐

并不是所有祭牲都像燔祭那样整只献给上帝,有时被献的牲畜只有一部分放在祭坛上焚烧,其余部分则在圣所的聚餐上供祭司和崇拜者分食(利未记 3:1—17)。全世界都将分享食物看作友谊的一种表示,古代以色列的敬拜者在这种场合下表达的不仅是相互的友情,因为他们历史上最大事件——西奈山上接受圣约——就伴有这样的聚餐(出埃及记 24:1—8);而且无论哪个时代的以色列民在纪念这一事件的时候,这样的祭餐都是活动的中心内容(约书亚记 8:30—35;撒母耳记下 6:17;列王纪上 8:63—64)。每当举行团契祭餐的时候,敬拜者们内心所想的无疑还是当年的主题,每次祭餐以色列

人总要重温圣约信仰的基调：他们与上帝有着亲近的关系，这一关系涉及民族生活的所有层面。

赎罪祭

旧约提到了两种献祭，能除去使人不能和上帝在一起的过犯：其一是赎罪祭（利未记 4：1—5：13）；其二是赎愆祭（利未记 5：14—6：7；民数记 5：5—8）。两种献祭之间的具体差异不十分明显，但既然上帝的圣洁就等于道德上的完美，献祭与宽恕以这种方式联系在一起就不奇怪了。人类的过犯破坏了神与人之间的圣约关系，恰如其分的献祭可以修复这关系。



以色列宗教、民事历中的节期。犹太教沿袭了旧约里的重大节期。

好像一直到以色列历史的后期，民众对过犯所带来后果的严重

性才有了充分的认识。早先先知们想要说服人们崇拜和行为两者不可割裂,简直难上加难,后来国破家亡的严酷事实教育了他们,使他们都能看到,对上帝的不顺服是必须认真对付的大问题。希伯来圣经没有阐述献祭为什么能够除罪,但是它认为,犯罪的人应以死付出代价(以西结书 18:20),而祭牲能代人受死。祭牲的血(它代表着受死牲畜的生命)被看得很关键(利未记 17:11),血洒在祭坛上,献祭的人就得到了赦免。犯罪的人因身份不同,使用的祭坛也不同。在一年一度的赎罪日上,全民要一同请求上帝的宽恕(利未记 16:1—34;23:26—32;民数记 29:7—11)。这一天,祭牲的血要带进至圣所,弹在约柜之上。这就是为什么约柜也被称为“施恩宝座”。主要的献祭活动过后,还有另一种礼仪,将一只山羊献于圣殿,另一只要送到荒无人烟的旷野上去。祭司的双手要按在那只将被放掉的山羊头上祈祷,为自己的民族忏悔。赎罪日献祭的两个程序不同,但强调的是同一个蕴涵其中的信念:罪孽是非常严重的事,它使上帝不能与人同在。献祭崇拜也是一种戏剧性的宣告,说明过犯可以被赦免并消除掉,正如山羊放到旷野上,一去不复返一样,上帝子民的罪也可以从他们的生活中除掉。

崇拜的时间

我们已经看到,崇拜牵扯到人的整个生活方式,它不仅仅是圣所里的事,也关系到人们在实际生活中的行为举止。因此崇拜是一项持续不断的活动。旧约信仰的话题之一就是,上帝随时随地都愿意与人交往。正式的崇拜是这样一种表达方式,因此圣所每天都开放。但在一些重大的民族节日里,人们会停止日常活动而聚集在一起,共同纪念上帝的恩典,这些节日一般都与以色列历史上的某一事件相关。各种节日的重要性随时间而变换,不过我们还是能够分辨出若干被以色列人看重的节日。

安　息　日

很多中东古国都有常规休息日,而以色列人从很古老的年代开

始，就每七天守一次安息日。旧约里没有描写安息日究竟应该怎样过，起初它可能只是休息的日子，为的是让全民（包括奴仆和寄居者）在六天劳作之后，身心都得到休憩（出埃及记 23:12;34:21）。崇拜是重新获得力量的过程之一，这无疑是人们涌向各地的圣所的日子（利未记 19:30;民数记 28:9—10），但他们在圣所里做的事情不一定被认可（以赛亚书 1:13）。在安息日里，不允许做任何日常工作（耶利米书 17:21—22;阿摩司书 8:5），不过不一定每个人能在这一天里都能得到充分的休息（列王纪下 11:5—8）。

后来的安息日注重的是，在这一天里人们能够饮水思源，纪念上帝的仁慈和伟大，重温他们对旧约信仰的承诺。这肯定是十诫要求守安息日的原因（出埃及记 20:8—11）。安息日是专门献给上帝的日子（即所谓"圣日"，出埃及记 31:12—17），因为这一天提醒人们，那位创造宇宙并通过历史彰显自己的上帝之伟大（出埃及记 20:11;申命记 5:15）。安息日也提醒人们，信上帝就意味着要关怀他人（申命记 5:13—14）。回归后的时期，安息日在犹太会堂变得非常重要，但渐渐地，它变成了被多种禁忌限制的一天。但在旧约时期，安息日曾经是欢乐的节日（以赛亚书 58:13—14）。

逾越节

以色列历史上最伟大的事件，莫过于上帝从埃及解救为奴的先民这件事（即出埃及）。后人在逾越节上献祭，并共享节日的筵席，以志纪念。从这方面讲，逾越节只是团契祭餐的一种形式，纪念的是从出埃及时起，上帝与以色列民族建立的关系。当时发生的事，深刻地影响着逾越节的庆祝方式，人们穿得像他们的前辈一样："脚上穿（草）鞋，手中拿杖"（出埃及记 12:11），仿佛准备远行。

从出埃及的故事看来，人们是以家庭为单位准备逃离埃及的，这说明在旧约时代之初，为什么总是在家里庆祝逾越节。每家宰杀一只绵羊，没有圣所里的盛事，祭牲的血不洒在祭坛上，而洒在门框上。聚餐的食物从来都是一只烤羊羔，这一习俗恐怕来自节日的缘起，当时的以色列人是牧羊的游牧民。后来，逾越节变成了耶路撒冷圣殿里的民族庆典，崇拜伴有盛大的集会（利未记 16:1—8;列王纪下 23:



图中的犹太人家庭正在庆祝逾越节，并回顾祖先从为奴的境况中得拯救的经历。

21—22；历代志下 30：1—22；35：1—19）。礼仪自然会随社会环境的改变而改变。渐渐地羊和牛都可以用在逾越节上，而且烤肉变成了煮肉。另有规定说，如果有人因在礼仪上的不洁净，不能参加逾越节的庆祝，可以在下一个月里补过节日（民数记 9：1—14；历代志下 30：23—27）。旧约暗指敬拜者们在圣殿里诵读第一个逾越节和出埃及



图为所罗门王时代的一方石灰岩石碑，上面刻有类似儿歌的农历歌诀。

的故事，可能还要表演当年的情景，当人们高唱“摩西的诗歌”(出埃及记 15:1—18)的时候，庆典被推向高潮。到了基督时代开始之前，逾越节的家庭崇拜和国家崇拜已合而为一，祭牲在圣殿里宰杀，但祭餐仍在家里进行。

庆祝收成的节日

旧约提到了三个一年中与农事有关的主要节日(出埃及记 23:14—17;34:18—23)。这些节日恐怕历来都是迦南人传统年节的一部分，但旧约把每个节日都与以色列历史大事，而不是同节气、农民对农业生产的关注联系在一起。

无酵节

无酵节看上去与大麦收割以及献初熟的果实有关(利未记 23:9—14;民数记 28:17—23)，却是与逾越节同时庆祝。从逾越节的故事中有吃无酵饼这一内容看，这两个节日有着密切的关联，纪念的都是上帝当初带领以色列民出埃及的事。

七七节

七七节是在小麦收割完的季节里。在圣所里有特别的献祭，不过中心的内容还是将收获的第一捆小麦献与上帝(民数记 28:26—31)。接着，崇拜的个人可以奉献自己收获的谷物(利未记 23:15—21)，人们在节日里回顾的也是出埃及的事(申命记 16:21)。到了以色列民被掳回归之后，这一庆祝收成的节日被用来纪念上帝在西奈山颁布律法。

住棚节

住棚节是在各种作物收割完毕之后，庆贺的是葡萄和果品的收成(利未记 23:33—34;申命记 16:13—17)。这是一个特别欢快的节日，它的名称是从农民护秋时栖身的草棚而来的。在七天的节期里，敬拜者也住在那种棚子里。节日里，农民表达出粮果入仓时淳朴的喜悦心情。但住棚节与重温圣约信仰同样有密切的关系，因为利未

记 23:33—34 将护秋棚与以色列人在旷野上睡的帐篷等同起来。有些人指出，将两种事物联系起来是后来的做法，那时每年秋天用的护秋棚与流亡的非农耕生活已失去了实际的联系。而更多学者认为，圣约的主题历来在这一节日的庆祝中十分重要，从以色列人作为民族出现在迦南地上时就如此，对圣约的忠诚在士师时代一定是将以色列各支派团结在一起的纽带。更有可能的是，以色列民在一年一度的住棚节上通过诵读圣约律法，重温自己对上帝以及相互的承诺（出埃及记 24:7；申命记 27:9—10；约书亚记 24:1—28），有些经文表明，诵读律法是住棚节庆祝活动上的内容之一（申命记 31:9—13；尼希米记 8:13—18）。很多学者于是相信，诵读律法之后是一个庄严的时刻，人们再次对圣约和律法中上帝的要求做出承诺。



住棚节是从以斯拉时代的犹太人那里继承下来的节日，它同时也庆贺水果和葡萄的收成。节日使人们重温以色列在旷野上的年月，并想起圣约的信仰是如何形成的。

旧约中的崇拜形式显然是各有不同，其中似乎都没有讲道的内容。被掳回归后的集体崇拜中有解释律法书的内容（尼希米记 8:7—9），但较早时期的崇拜更看重的是赞美和纪念活动。崇拜和日常

行为一样，都是对上帝通过历史事件和个人经历启示自己的回应。欢乐的敬拜人群来到圣所，那里的崇拜仪式使他们想到，上帝在过去的岁月里对他们显出的恩慈，崇拜也带给他们生活的启迪。崇拜也提醒人们上帝是圣洁的，人人都需要悔改和受宽恕，献祭就是为了满足这种需要。随着时间的推移，这种崇拜形式的重复性使得先知等人怀疑它是否仍有效用，他们认为这只是与上帝建立亲密关系的第一步。他们问道，难道上帝不能以一种更彻底的方式赦免人类的罪，使人类真正“手洁心清”(诗篇 24:4)地敬拜上帝吗?

旧约没有确切地回答这个问题，然而有些旧约作者已经在翘盼圣约得到更新的日子了。到那时，人以往的一切过犯都会得到宽宥，一切邪恶势力到未来才能被彻底战胜(耶利米书 31:31—34)。这些作者并没有详细描述出个中的含义，但他们确信，上帝会为全人类的福祉不断工作，因为人类为上帝所造，也是他爱的对象。无论人们何时怀着谦卑的信赖投奔他——不管是在人们共同的崇拜行动中，还是在个人心灵的深处——他们总是能更多地领悟到人生和信仰的真谛：

> 你岂不曾知道吗？你岂不曾听见吗？
> 永在的神耶和华，创造地极的主，
> 并不疲乏，也不困倦；
> 他的智慧无法测度。
> 疲乏的他赐能力；
> 软弱的他加力量；
> 就是少年人也要疲乏困倦，
> 强壮的也必全然跌倒。
> 但那等候耶和华的，必从新得力；
> 他们必如鹰展翅上腾，
> 他们奔跑却不困倦，
> 行走却不疲乏。(以赛亚书 40:28—31)

认识诗篇

学者们曾经不是把诗篇看成纯个人的诗歌，就是看成为以色列历史上某些重大场合而写的诗作，而比较近期的研究表明，诗篇中的大部分篇幅都来自于所罗门圣殿里的敬拜活动，还有可能来自地方圣所里的崇拜。接受这种观点的原因有如下几个：

- 旧约里至少有一个章节显示出诗篇被用在崇拜的过程中，那就是当大卫把约柜运到耶路撒冷的时候，人们欢歌畅舞（撒母耳记下6:5）。另一处对这一事件的叙述中有人们在此场合下唱的歌，其内容与诗篇中有几篇相差无几（历代志上16:8—36）。
- 旧约的其他一些章节（阿摩司书5:23）也证实，像诗篇这类的宗教歌曲和诗歌在敬拜中曾扮演着重要的角色。
- 诗篇中的很多比喻说法与古代巴勒斯坦其他文化中的宗教诗歌里的颇相近。不少诗篇在语言学上与乌加里特文献中拜巴力的诗歌有着密切的联系，但二者在神学思想上截然不同。将诗篇与这些文字深入地加以比较，对我们领会旧约中许多语意模糊的希伯来文词汇有极大的助益。
- 耶路撒冷圣殿及其崇拜活动是很多诗篇的基本主题，体现出标志上帝同在的圣殿在人民心目中占有中心位置（诗篇11:4;46:4—6;50:2），民众又是何等渴望参与那里的崇拜（诗篇26:8;84:1—4;111:1）。有些诗篇直接表现出圣殿里有献祭崇拜（诗篇36:8）并重大民族节日的庆祝（诗篇118:24）。
- 有些诗篇的结构似表明它们被用作某些节日的综合礼拜程序（如，诗篇118:1—4）。另一些表现出几个崇拜参加者，他们提出问题，也得到答复（如，诗篇24）。看来很有可能，诗篇标题中一些语意不明之处，许多其实是对诗篇在礼拜中如何运用的说明，例如出现数次的希伯来文“上行”一词，几乎可以肯定是在指示圣殿的歌诗者提高音量。

认识献祭

我们已经探讨过，在旧约里，献祭如何用在对上帝的崇拜上。那么献祭究竟是为了什么呢？当人们参与献祭活动的时候，他们认为自己在做什么呢？曾经有一时期学者们以为，献祭是出于迷信和愚昧，只是到了以色列历史的较后期，献祭才被赋予神学上的意义，被理解为对过犯的补救措施。然而，人类学对许多不同文化中献祭习俗的研究表明，对献祭崇拜做如何评论都无妨，但它绝非蒙昧的表现。



许多古代文化都有献祭习俗，它被用来肯定有组织的生活方式。图中公元前30世纪中叶的马里贝壳画，刻有怀抱羔羊的崇拜者。

献祭是确认有组织生活结构的一种手段：它宣称上帝与人之间不离不弃的合一关系，而献祭后常伴随的餐筵进而说明，美满的生活要有良好的社会交往作基础。这样的确认在以色列信仰中占有核心的位置。与上帝之间融洽、和谐的关系是人们美好生活中不可或缺的，而这样的关系惟有在与上帝的活泼交往中才可能得到。因此，在人的生活与上帝的“圣洁”本性之间发生不协调时，就需要献祭。

献祭与圣洁

上帝的圣洁可以用不同方式定义，献祭的目的也有所不同：

- 上帝临在时放射出神秘而令人折服的圣洁，与此相关的献祭是一种手段，将一个“不洁净”的人变为“洁净”的，使人能够承受上帝的神圣能力。这种情况下的“不洁”不是指道德、行为上的，诸如疾病、接触过死尸、妇女生产、月经，甚至房子里或衣物发霉，都视为一个人在礼仪上“不洁”(利未记11—15)。这些事放在一起似

乎有些怪异，大概是由于这些都不是每天正常发生的事。如此说来，视为“洁净”的也许就是我们称为“平常”的，而少见的事如果在一个人身上发生，这个人就被称为“不洁净”的。这一观念的确切理由因时代久远而无从稽考了，但无论如何，旧约时代的人进入圣殿、来到圣洁的上帝面前之前，必须通过适当的献祭，除去自己身上的“不洁”。

■ 以色列社会对上帝圣洁的理解也有道德的一面。过犯也使人“不洁”，无法与上帝交往。对此认识不足，导致了古代以色列历史上许多的问题。人们总是认为，崇拜只同礼仪上的圣洁有关，而众先知却一再提醒他们说，礼仪上的崇拜与实际行为是不能割裂开的。以色列作为民族整体，历经了漫长的年月才学会了这一课，这大概也解释了为什么他们到后来更加重视赎罪祭。献祭能使人的罪得赦免，恢复与上帝融洽的关系。

献祭的程序

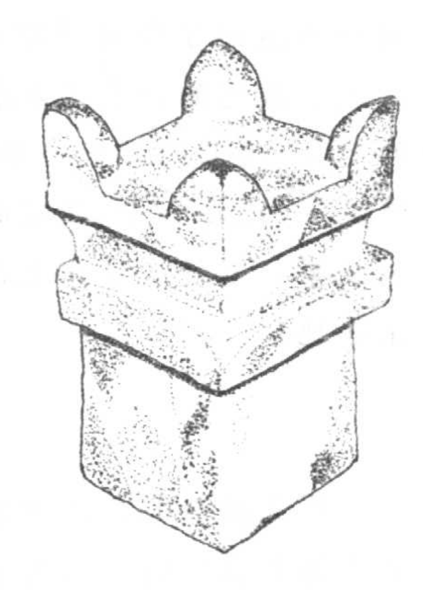
在古代以色列，人们献祭是因为意识到自己与上帝之间的关系疏远了，要想让生活按照上帝的意图进行下去，就先要与上帝修复关系。关系破裂的概念对于现代人来说一定不陌生，用看得见、摸得着的象征方式消除裂痕的做法今人也很熟悉。基督教新教多强调用内心的改变来纠正人格的紊乱状况，但在旧约里（以及其他基督教传统中），人内心的改变总要通过外部形式表现出来。献祭就是一个人洗心革面的外在标志，献祭的实际步骤因此与这一变化发生的步骤相对应。

首先，祭拜者带着祭物来到上帝的祭坛前，然后他们把手按在祭牲的头上，表示祭牲代表的是献祭者自己。这是最重要的步骤，它意味着从此刻起，祭牲就成为献祭者的象征，在祭牲身上发生的一切外在的事，将要发生在献祭者的内在心灵里。接下去要做的事情有四件：

■ 祭牲被宰杀。这一做法提醒祭拜者不洁的后果，那就是死，与上帝合一的关系断裂。祭拜者可以亲自宰杀祭物，以表示他（她）彻

底改变自己的决心。

- 接着，祭司把祭物的血（代表的是祭拜者向上帝献上自己的生命）洒在祭坛上。所用的祭坛依人的身份不同而不同，普通人献祭使用圣殿庭院里焚烧祭物的祭坛；祭司献祭用的是圣殿里焚香的坛；而为全民献祭（在赎罪日），血要抹在至圣所里约柜的盖子上。这是祭拜者的不洁被除去的时刻（利未记 17:11），也是与上帝和好（或称为“赎罪”）的时刻。献祭完毕，上帝与人的伙伴关系也已经修复。
- 然后，祭牲要摆在祭坛上，象征着祭拜者将自己的整个生命献给上帝。在献礼的情况下，整只祭物要在坛上焚烧。
- 最后，视献祭的性质，剩下的祭牲肉会在接下去的餐筵上分食，表示不仅上帝和献祭者本人的关系修复了，而且献祭者同其他人的伙伴关系也得到了修复。



这座石凿而成的祭坛是在米吉多发现的，它可能是用来焚烧祭物的坛，也有可能是焚香的坛，顶部伸出的四个脚被用来支撑香盆。

从这里我们得以看出，献祭是崇拜之重要环节，它同时代表着旧约信仰的两个根本方面（人被造是为了与上帝、与他人享受伙伴关系），而且用外部形式表征出这一信仰，使人人都不致怀疑“耶和华是‘圣洁’的神”这句话的含义。

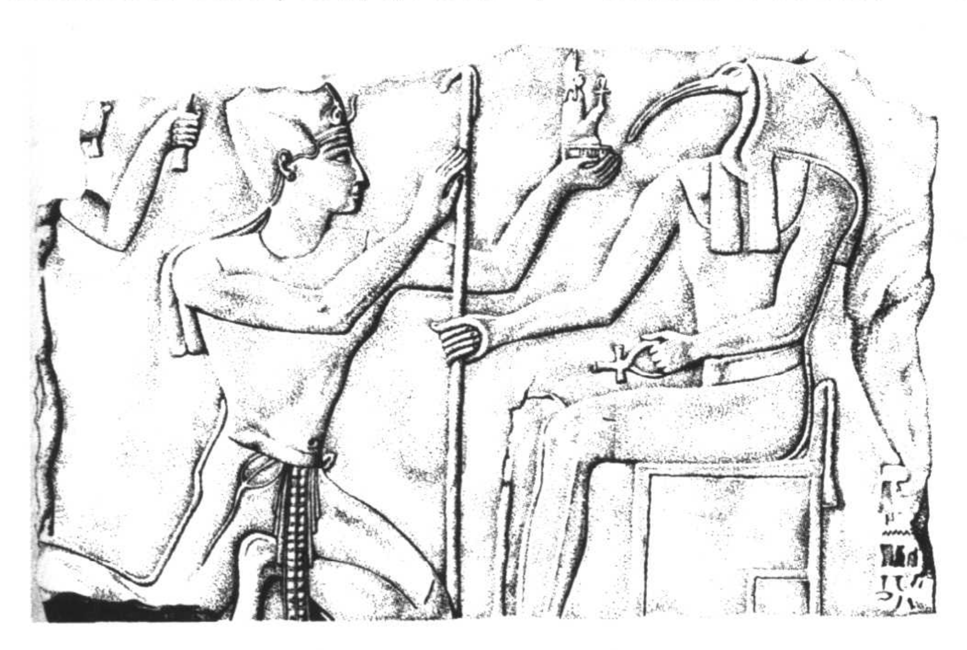
国王、祭司、先知在崇拜中的角色

由于公众崇拜有它的常规，因此必然需要有人照料崇拜的场所，监管那里进行的一切活动。旧约里有几种人在其中起着重要作用，在父系社会里，担当这些职责的当然都是男丁。不过在出埃及记38:8和撒母耳记上2:22都提到“在会幕门前伺候的妇人”，可惜只字未提她们的职责。有些人从以利的儿子同这些妇人苟合的说法上

推断说，她们在那里提供的是性服务。然而，经文明确地指出，她们的行为羞辱了祭司的职分，可见她们在崇拜中担任着某种组织者的角色。叙述的背景是以色列民族生活之初，当时正是社会经历巨大的变化、动荡的时代。事实证明，妇女等不为社会看重的成员在这种情况下，比在和平、稳定时期容易受到重用，士师记中就有关于妇女的故事。不过从总体上讲，男人在整个旧约时期的崇拜活动中占有主导地位。

国　王

国王在世界各地的宗教事务中都扮演着特殊的角色，而他们在其中的具体职能却各有不同。譬如，埃及法老本身往往被视为天神；而巴比伦国王更有可能被看作诸神的天使，他们自己不是神，而是神人间的特殊媒介。虽然有人的见解不同，但看来以色列王和犹大王从来都不曾被当成神灵，而且当叙利亚元帅乃缦将以色列王比作神明的时候，后者连忙否认(列王纪下 5:7)。诗篇里也有充分例证显明，百姓不是向国王祈祷，而是为国王向上帝祈祷(诗篇 20;72:1—19)。从以色列人初到迦南时起，上帝一直被看作民族真正的统治



世界各地的君王在宗教事务中都扮演着特别重要的角色。在埃及，国王(通过祭司)供奉诸神，诸神就赐福给国王。图为涂了颜色的石灰岩浮雕，表现的是法老塞提一世(Seti Ⅰ)向透特(Thoth)神进献供礼。

者。这一信念与在政治上需要一个统一的军事领袖之间的矛盾，可以从撒母耳为民立王的故事里看出来（撒母耳记上 8:1—22；10:17—27），从先知的信息里也时有所见（何西阿书 8:4）。即便是在立王的想法得到采纳之后，上帝仍被视为以色列的最高统治者，而国王则是上帝的仆人（申命记 17:14—20）。

国王地位的特殊性是用膏油来表示的，该礼仪意味着国王与上帝之间有着密切的关系，事实上还在宣布，国王已被分别出来为"圣"。大卫就认识到扫罗是属于耶和华的受膏者（撒母耳记上 24:5—7），因此扫罗在激战中被击杀之后，杀他的人一定要因"杀害耶和华的受膏者"之罪受刑罚（撒母耳记下 1:14—16）。这一上帝与王之间的特殊关系，出于上帝与大卫王室、犹大百姓之间有"约"的观念（撒母耳记下 7:8—16），王有时甚至还被称为上帝的"儿子"（诗篇 2:7）。



祭司在各古代文化中都负责向诸神献祭酒。这一巴比伦饰片的上半部分表现的是祭司在向神灵献酒，下半部分有两个赶羊的人，可能是去献祭。

国王还可以被称为祭司（诗篇 110:4），常在集体崇拜中扮演举足轻重的角色，以色列和犹大王都曾参与过这类的活动。大卫建立了崇拜中心（撒母耳记下 6:17；24:25），所罗门更建造了耶路撒冷的

圣殿(列王纪上 5:1—6:14)。北国以色列的第一个王也在自己的国土上建殿,并规定了那里的崇拜方式(列王纪上 12:26—33),结果这些殿被看成是“王的圣所,王的宫殿”(阿摩司书 7:13)。其实耶路撒冷的圣殿也一样,因为犹大王也控制着那里的崇拜,而且祭司实际上就是王室成员,听命于国王(撒母耳记下 8:17;20:25;列王纪上 2:26—35;4:4;列王纪下 12:4—16)。国王还负责宗教政策的制定,亚撒(列王纪上 15:11—15)、约阿施(列王纪下 12:1—8)、亚哈斯(列王纪下 16:1—18)、希西家(列王纪下 18:1—7)、玛拿西(列王纪下 21:1—9),还有约西亚(列王纪下 22:3—23:23),皆因他们以某种方式重新组织圣殿里的崇拜而受到称赞。君王除去要对崇拜的总方针负责以外,有时也带领百姓崇拜。扫罗(撒母耳记上 13:8—10;14:34—35)、大卫(撒母耳记下 6:13;24:25)、所罗门(列王纪上 3:3—4;8:62—63)、耶罗波安一世(列王纪上 12:32—13:1),以及亚哈斯(列王纪下 16:1—16)都经常献祭。王还可以代表自己的民族祷告,并以上帝的名义赐下祝福(列王纪上 8:14—66;列王纪下 19:14—19)。有一次,大卫还穿着祭司的服饰献祭并祝福(撒母耳记下 6:12—19)。

国王显然在以色列的宗教生活中担负着重要的角色。这一点也不奇怪,因为民众相信他们受到的是上帝的委任,他们有权柄勉励自己的百姓信守圣约信仰,当然有时他们也毁弃这个信仰。鉴于国王能行使多种祭司的职能的事实,学者们就对王权的确切性质产生出许多争议来。不过有几种情况显示出,如果我们说王的主要职能是宗教上的,而不是政治上的,就需要三思:

- 宗教在古代社会从来都是和政治有紧密联系的。尤其是当时的几个超强国家常要求战败国接受它们的宗教,作为臣服的表示。这一事实本身就说明了犹大王为什么要频繁地干预圣殿里更换陈设、用具的事务。恢复圣约信仰反过来意味着重申犹大的独立地位。
- 祭司在王朝时代的专门职责不像被掳回归之后那样明确。下面我们可以看到,每个家长都可以献祭或新建崇拜场所,因此国王

很可能是以扩大了的家长资格参与献祭、祝福等活动。

■ 据我们所知，古以色列王指挥崇拜都发生在民族生活特别重要的场合，看到这一点很关键。一般说来，经常性的崇拜仍是由国王指派的其他神职人员带领。

祭　　司

我们前面谈到，在大卫、所罗门王朝时代，祭司与王本人之间的关系相当密切，有些专家因此认为祭司制度只是从那时才开始。然而更有可能的是，祭司职务出现得比那要早得多。从旧约里可以清楚地看到，崇拜在早年具有更大的灵活性，有好几个故事都表明，家长那时在献祭（创世记 22:13;31:54;46:1;士师记 6:19—27;13:19—23;撒母耳记上 1:3;2:12—13;9:12—13）。当然，这个事实本身不能说明当时不存在祭司，因为甚至是在很晚一时期，献祭的实际操作也不是由祭司，而总是由祭拜的个人进行的。也许更让我们感到奇怪的是，在以色列历史之初，家族和其他团体也可以随意任免祭司（士师记 17:1—18:31）。不过这类的事情也许不属常例，因为当时以色列早已有了一整套祭司制度。其他古国也有着成熟的祭司制度，旧约中提到的有几位：迦南祭司麦基洗德（创世记 14:17—24）、埃及祭司波提非拉（创世记 41:45—46）、米甸祭司叶忒罗（出埃及记 18:1），还有非利士大衮庙的祭司（撒母耳记上 5:5）。在当时的宗教观念下，约柜、帐幕的存在几乎已使专职祭司的存在成为必然，因为约柜和帐幕都需要靠他们照管。

那么祭司们具体做哪些工作，他们又是怎样做的呢？依据时代的不同，这一问题的答案也不同。以色列人流亡回归之后没有国王，于是祭司开始在政治事务中发挥着重要的作用。但在这之前，他们的活动一定比较局限于宗教范围，至少在国王掌管的国家圣所里如此。祭司职责的有些方面，特别是众祭司和利未人之间的关系如何，不容易看清楚。不过从旧约的内容观察，可以看到祭司的功能有以下几种：

■ 祭司要照管全国各地的圣所（士师记 17:1—13;撒母耳记上 1:

1—3:21;阿摩司书 7:10—13)。他们的生计来自祭拜者献的祭礼,当然他们也分享祭牲的肉(民数记 18:8—32;撒母耳记上 2:12—17)。他们也可以有自己的土地和产业(列王纪上 2:26;阿摩司书 7:17)。

- 在某些情形下人们也请祭司作参谋。有一个故事谈到扫罗在寻找失驴的过程中初识撒母耳(撒母耳记 9:3—26),故事没有说明撒母耳如何知晓驴子所在的方向,不过其他章节似乎有祭司掷骰子(乌陵和土明)解疑之意(出埃及记 28:30;申命记 33:8;撒母耳记上 14:41—42),至于做法未加说明。不管怎样,这种方式很早就被废弃了。在大卫以后的年代里,由先知提供这类的参谋和指导(列王纪上 20:13—14;22:6;列王纪下 3:11—19)。
- 一般情况下,祭司指导的是与崇拜有关的事宜。他们可以声称某人、某地、某物是否洁净,是否圣洁,并依祭拜者的情形指示他们如何去做(利未记 10:8—11;13:1—58;以西结书 22:26;44:23;哈该书 2:11—14)。有些学者相信,十诫等道德法也是祭司在这种情况下"传讲"出来的。被掳回归之后,利未人担负着教导的职责,但他们的"律法"和早先祭司的教导有所不同,此时利未人教导的主要内容是解释希伯来圣经已成文的部分(尼希米记 8:7—9)。正像我们在前面看到的,当时祭司还有某种司法职能。
- 祭司参与献祭。虽然祭牲或许由献祭者自己宰杀,但祭司会告诉他们在什么样情况下应献什么祭,而且从来都是由祭司(被分别为"圣"的人)将祭牲的血洒到祭坛上。在这种情形下,祭司是中介,他们在人面前代表上帝,在上帝面前代表人。
- 在以上帝之名对敬拜者的祷告做回应(撒母耳记上 1:17)或祝福他们(民数记 6:22—26)方面,祭司这时发挥的也是中介作用。祭司最具特点的职能恐怕也就在此了。祭司是上帝特别分别出来为圣的,因而有能力承受敬拜场所里大而可畏之圣。通过那里的祭司,上帝和人能通过可见的形式恢复关系。

先　知

耶路撒冷人在密谋杀死耶利米时评论道,即使除掉耶利米,他们

也依然“有祭司讲律法，智慧人设谋略，先知说预言，都不能断绝”（耶利米书 18:18）。学者们一度对这种将先知和祭司相提并论的说法感到意外，在这里他们像是互补的关系，原因是 19 世纪末的旧约研究得出“肯定结论”说，祭司和先知曾经是冤家对头，他们代表着两种不同的宗教模式：祭司行的是呆板、机械的空洞礼仪，而先知传讲的是关系到民族生死存亡和活力的上帝的信息。当时人们广泛认为，旧约里的伟大先知们是道德训导者，对有组织的宗教完全不感兴趣，只是到了被掳回归之后，特点不像他们那样显著的先知才出现，参与正式的崇拜活动，因为当初先知预言性信息中燃烧着的火焰到那时差不多已经熄灭了。

有些先知的确曾直言不讳地批评过形式主义的宗教（以赛亚书 1:10—17；何西阿书 6:6；阿摩司书 5:21—24；弥迦书 6:6—8），但如今我们看到，认为他们同集体崇拜无关是错误的。进一步研究已显示出，先知作为一个群体往往与圣所里的崇拜协同工作。促使学者们做出如此结论的因素有如下几个：

- 正如我们从本书中看到的，在以色列的宗教信仰中，正式的崇拜仪式与人们的实际生活行为密切相关，两者都是人对上帝的恩慈做出的反应。众先知不可能在完全否定集体崇拜的同时，肯定圣约信仰的根基所在。
- 从总体情况上看，祭司和先知协同工作。虽然就我们所知，惟有撒母耳和以利亚两位先知曾直接担任过祭司性质的职能（撒母耳记上 7:9；11:15；列王纪上 18:36—39），但另有一些章节明显把祭司和先知联系在一起（耶利米书 5:31；23:11；26:7、16；29:26；耶利米哀歌 2:20；撒迦利亚书 7:1—3），而且旧约里提到至少有一位先知在耶路撒冷的圣殿里有自己的住所（耶利米书 35:3—4）。
- 众先知往往是在集体崇拜的场合下发表自己的信息，他们教训的主题也常与以色列的重大节期有关。譬如，当阿摩司讲到“耶和华的日子”即将来临的时候，内心想到的可能是在节期庆祝将要达至高峰的时候，崇拜者们内心所期待的事情，只是人们所期待

的是祝福，而阿摩司说他们将要面临的是咒诅(阿摩司书 5:18—24)。伯特利的祭司亚玛谢对阿摩司出言不逊，让他到别处去传讲自己的信息，说他不能指望在伯特利受雇用，这说明，那里有时也雇用先知(阿摩司书 7:10—13)。我们还应当考虑到，耶利米(耶利米书 1:1)和以西结(以西结书 1:3)自己也都是祭司家庭成员，如此看来，耶利米、以西结以及其他一些先知，事实上也在各地的崇拜中事奉，尽管旧约没有直接说明这一点，而只是说他们到圣殿去讲道并参加崇拜。当然，哪里有人群，他们就会去哪里传讲自己的信息，并且会通过人们熟悉的事物讲论。当然，先知们讲道从来都不限于礼拜的场合，而是在街市上、在田间，以及任何有听众的地方讲论。



不止一位先知将自己比作守望台上的守望者，当百姓背离上帝的道路的时候，他们就发出警示。先知们极力反对空洞、形式化、没有道德内涵的崇拜。

- 有些诗篇似乎表明，有人在崇拜的过程中以上帝的名义讲话。一些以哀哭开头却以感恩结尾的诗篇，说明在祷告的过程之中，有人使他们放心，上帝依然与他们同在(诗篇 20;22;86)。另一些诗篇中包含被说成是直接从上帝而来的安抚信息(诗篇 12:5;85:9—13;91:14—16)。还有一篇明确地指出，同类信息是在圣殿崇拜过程中通过“不明白的言语”讲出来的(诗篇 81:5—16)。既然当时的崇拜包括戏剧表演，而且旧约的其他部分显示出先知

不仅是上帝的代言人，而且也是戏剧和哑剧表演者，那么在崇拜中表演的不是“礼拜先知”，又会是谁呢？在历代志中，作者还给比它成书年代更早的列王纪里的“先知”加上了“利未人”的头衔（请比较历代志下 34:30 与列王纪下 23:2）。在另一些章节里，这些“利未人”全都有先知的职分，在崇拜中代表上帝发布信息（历代志上 25:1—6；历代志下 20:13—19）。在圣殿崇拜中担任常职的先知究竟做些什么，学者们做出了各种推测，但可惜除去历代志里的这些模糊的说法，以及诗篇某些章节含蓄地提到之外，没有确切的资料能帮我们更精确地界定他们的作用。

第十三章　从希伯来圣经到旧约

基督徒历来都极为看重希伯来圣经，而且新约的每一页几乎都在引用它。然而希伯来圣经（以旧约的面目出现）也为基督徒带来了问题。甚至是在教会最初的日子里，旧约一些经文的含义是什么，是否与基督教信仰有关等等，也是争论最激烈的话题。当时引发的争议，历经多少世代也没有止息。耶稣之死与复活，在随后的年代里是兴起中的教会内部引起摩擦和歧见最多的问题。耶稣本人宣称，他来到世上是为要“成全”希伯来圣经（马太福音 5:17）；但他在行动上却似乎撇弃了其中某些最有特色的教导，不仅是在守安息日（马可福音 2:23—28）和饮食律例（马可福音 7:14—23）这类问题上，在某些道德教训上也是如此（马太福音 5:21—48）。

本书的第一章曾强调说，笔者是以自觉的基督教观点撰写本书的，既然如此，我们就有必要在最后一章里观察一下旧约在基督教信仰中的权威性问题。这一问题还关系到如何理解并诠释旧约等更广泛的题目，这些题目不管探索人的假定如何，意义都很重大。原因是，旧约不仅对基督教传统的演化产生了举足轻重的作用，而且也深刻地影响了近代西方文明。两三个世纪以来，世界各地的人都在引用旧约的故事，因为它们启迪了西方总体价值观的许多方面，并使这些价值观能够成立。

旧约与新约之间

最初的基督徒本身也是犹太人，对他们来说，没有什么必要将希伯来圣经和他们对耶稣的信仰之间划一条分界线。在多数情况下，他们仍保持从小习得的生活方式，依据的是第一世纪犹太教对希腊文七十士译本的理解。但当基督教的信息显出是给非犹太人的，而且罗马人、希腊人也可以做基督的门徒的时候，古老的旧约书卷之权

威性问题就迫在眉睫了。外邦人是否先要成为犹太人才能做基督徒呢？保罗和其他新约作者断然回答说："不用"。与此同时，他们又依然十分看重希伯来圣经，还常把这些古老的书卷当作自己解释基督教信仰的依据。这就引发出问题来：如果旧约的某些部分被扬弃，被认为不再与基督教的信仰和行为有关系，我们怎样才能分清旧约里哪些属于此种情况，其余部分又当如何对待呢？

答案的寻求

公元2世纪一位名叫马西昂(Marcion)的基督徒提出了新、旧约的关系问题。他看到使徒们在立场上有暧昧的地方，同时也注意到旧约给基督教信仰带来的其他问题。耶稣所说的是一位慈爱的上帝，他关心着全人类每个男女的根本福祉。可马西昂再读旧约的时候，常看到的是上帝的另外一种形象，这一形象看上去可以同极端的野蛮、残酷联系在一起，从现象上看，上帝似乎常与人类的杀灭行为有关，而远不是在设法拯救人类。当然，马西昂所说的过于简单化了，他低估了严厉的审判其实也是耶稣教导中重要的一部分，同时也忽视了以色列人的宗教信仰强调上帝的慈爱这一事实。尽管如此，他提请人们注意的矛盾之处的确存在，大多数现代读者或许也会和马西昂有同感。即使是最天才的解经家，也很难将诗篇137:8—9中的情感与耶稣登山宝训中爱仇敌的说法(马太福音5:43—48)协调起来。除此之外还有诸如献祭等问题，在很多人看来不是不可理喻，就是原始残酷(至少在西方人看来如此)。

马西昂解决这一切问题的办法很简单：把旧约从圣经上撕下来，当作基督教圣经里没用的部分丢掉。但他的观点在早期教会里并没有得到广泛的支持，不仅是由于马西昂还要抛弃新约的相当一部分内容，而且也因为他的观点给基督教信仰的实在性打上了一个大问号。不过早期教会领袖们充分理解马西昂的观点要表达的意思是什么。围绕旧约的真正问题是，如果(而且他们相信)派耶稣来到世间是上帝对世界的一个新的、决定性的举措，那么，古代以色列民族史与耶稣基督的信仰又有什么关联？对此通常的回答是，如果能正确地理解旧约，人们就会看到旧约和新约所谈的完全是一回事。但为

了展现这一点，就需要解释出旧约对不经意的读者隐藏着的真正含义。



一罗马教师和他的弟子们。保罗在新约加拉太书中写道："律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里。"

犹太学者们凑巧从另一个角度面对过这个问题。在问题提出约一个多世纪之前，埃及亚历山大犹太社区的斐洛（约公元前 20 年—公元 45 年）曾面临使希伯来圣经的教导与希腊大哲学家们的思想相调和的挑战。两者明显的关联之处并不多见，但斐洛用神秘的隐喻解释旧约，由此显示出（至少他自己对此感到满意），摩西和旧约其他作者同希腊哲学家们提出的其实是一种理念，只是前者提出该理念的时间比后者早几个世纪。有些早期基督教领袖——特别是亚历山大的——热心接受了斐洛的方法，他们不久就用同样的方法向人们显示出，旧约书卷里也包含所有新约的内容，只有明眼人才可以看出。他们甚至把历史陈述中一些看上去无足轻重的细节，也理解成为对基督教福音的暗示。比如，所有红色的物品（如，民数记 19 章里的红母牛，或约书亚记 2:18 里喇合的红线绳等）都解释成预表耶稣在十字架上受死；凡提到水的地方预示着基督教洗礼的图景；而出埃及、逾越节门框上抹的羊血、红海水，加在一起衍生出对十字架和基督救恩，以及对洗礼、圣餐两种圣礼的许多复杂解释来。

法国普瓦蒂埃的希拉利主教（315—368 年）的说法是对旧约这种解读方式的一个说明：

> 圣卷里的每一卷都以言语作宣告，以事实作解说，并以实例影射主耶稣基督的来临……从世界之初，基督就被族长真实而

> 绝对地预表出来：亚当的沉睡、挪亚时代的大洪水、麦基洗德的祝福、亚伯拉罕称义、以撒出生、雅各为娶妻服事拉班……分别预表着基督建立教会，洁净它，使它成圣，拣选它，将它分别出来，并救赎它。圣卷的目的在于显示出，每个时代的每个人物的每个行为，都是基督来世、教导、复活和教会的影子，如同镜子里的反射一般（《神秘论》引言）。

即便是在最初的几个世纪里，也并不是所有教会领袖都认同这种旧约解读法，那些同另一个基督教中心——叙利亚的安提阿——有关系的教会领袖更是如此。不过，旧约基本上仍被普遍地认为是基督教的经典，其内容也都以不同方式与基督教神学的基本信仰相关联。



马丁·路德头像

宗教改革期间，这个问题被重新提出来加以审视。马丁·路德（1483—1546 年）和约翰·加尔文（1509—1564 年）都强调了从历史和社会背景上理解旧约的必要性。在这方面，他们的方法与许多现代学者不无相似之处。但路德想要区分新、旧约的价值，他把旧约看作“律法”，将新约看作“福音”。这种区分为他提供了一个绝好的工具，可以将纯净的福音麦粒（他从保罗的新约书信中得到的）从已被

取代的律法谷壳(亦即旧约和更广义的犹太基督信仰)中分离出来。这种思想迄今一直在深刻地影响着圣经学界,同时还被新教(特别是路德教派)某些学者的倾向赋予了其他内容,认为犹太律法主义预示着中世纪天主教,甚至还被20世纪前叶纳粹的排犹主义利用。这种观点至少在两个基本方面值得商榷:

- 它忽略了一个事实,即“律法”并不是旧约信仰的真正基础,而且新约里也不是完全不谈“律法”。在新、旧约中,律法都被放在本于上帝之爱的约定背景之下来理解。
- 路德错把犹太教与道德律法主义等同起来,即使对法利赛人的观点做如此评价也不太公平。无疑是路德本人与罗马天主教的负面经历,使他用有色眼镜去观察旧约信仰。

加尔文察觉到路德观点的一些不足之处,他强调说,重要的是基督教圣经这两部分中的圣约主题。加尔文仔细比较了上帝同古代以色列人的关系和同基督教会的关系之后,宣称两约是相互依存的“渐进启示”,旧约里上帝在久远的年代里对以色列的应许,在后来的基督教会的生活中终于实现了。这一观点虽然也有自身的问题,但它毕竟在尝试给予以色列的信仰以应有的地位,许多保守派基督徒至今仍持加尔文的立场。



约翰·加尔文的头像

宗教改革之后,旧约是否应算是基督教经文的问题终于被搁置起来,直到我们这一代。欧洲启蒙运动强调把旧约看成当时时代背景下的一批古卷,从而导致了其他许多方面的学术研究,然而旧约的神学问题无法被长期搁置不理,不仅由于它关系到20世纪前叶纳粹德国的某些事件,而且旧约似乎又被用来为中东的反巴勒斯坦情绪、南非和巴尔干地区的种族大清洗作辩护。

在旧约的评价上,基督徒采取的态度各有不同:

- 有些人坚持认为旧约和新约具有同等的价值和权威性,他们的根据是,新、旧约的每一个字都直接来自上帝。但是接受这种观点需要谨慎,因为耶稣在自己的大段教导中清楚地表明,他的信息中有排斥或大幅度修正旧约教导基本方面的地方。
- 另一些人争辩说,旧约完全被新约取代了,所以可以把旧约束之高阁。在这里,我们同样需要从耶稣自己的教导中找到谨慎的平衡,他说自己的工作从某种意义上讲是对旧约的“成就”。这话究竟意味着什么,合乎逻辑的说法可以有很多,但其中肯定包含着这样的推断,即旧约中至少有些内容也是对基督徒说的,因此旧约在基督教圣经中占有一定的位置。
- 还有人试图把旧约里的各部分区别看待,也就是说,把祭司、献祭和洁净(基督徒不再遵行的)律例等内容,与十诫和先知的道德说教(仍然与基督徒有关的)这类内容加以分别,加尔文也做过类似的划分。将旧约的内容分别而论还不算难,要说清这样做的正当理由就不那么容易了,因为在扬弃那些看似不相关的成分的同时,我们实际上也抽去了旧约信仰中一些最基本的方面。而且在新约里,恰恰是献祭等概念将旧约信仰和基督教所信的关于耶稣的事情有机地联系在一起。
- 基督徒中另一种普遍的说法是,上帝的旨意和属性通过两约“渐进地启示”出来。依照这种观点,上帝对自己旨意和属性的启示分几个阶段,这些阶段与人们不断增长的属灵能力和理解程度基本同步。依照此说,旧约里一些疑难部分可以被解释为适合于原始时代,后来更先进一些的概念把它们取代了,而耶稣的教导达

到顶峰，显示出上帝是慈爱的神。同样，此说带来的问题比它能解决的问题还要多。它不仅基于过时了的进化论思想，把人类道德的进步看成是必然的，而且把上帝的真实属性是怎样的与人们认为上帝是怎样的这两种概念混淆起来。同时，这一观点还暗含有这样的意思：现代人全都比旧约里的先知和其他主要人物更能了解和顺服上帝的旨意。

新、旧约间的关联

在基督教圣经的背景环境上解释旧约显然是有困难的。我们必须承认，不管对基督徒还是其他人来说，旧约在很多方面都是一部内容生疏而遥远的书。无论我们对以色列的宗教做何评价，它同基督教的信仰不是一回事，在实际中，基督徒在读希伯来圣经的时候时常感到费解，因为它属于一个与基督徒的信仰经历迥然不同的世界。而一旦旧约被放在恰当的社会、历史环境上去看，生疏感就会消除很多，这就是本书在这方面大着笔墨的原因。读到本书的尾声，我们或许仍没能对献祭产生更多的好感，但至少我们可以学着从以色列信仰的背景上去观察它的重要意义。

在实际中，犹太教和基督教信仰之间的关系比这更复杂，如果不提到旧约，就无法对基督教信仰有充分的认识。说到底，一个简单的事实是，若是忽略旧约，新约自身很快就解释不下去了。耶稣和他的门徒都是犹太人，他们完全浸泡在旧约对上帝、对世界的想法之中。对于他们来说，旧约信仰在自己整个生存中是活生生且是关键的一部分。当然，在不少方面他们不拘泥于犹太教义，他们看到上帝通过基督采取的行动中有令人振奋的新意，因此觉得有必要扬弃或发展犹太教义中的某些内容。尽管如此，他们依旧认为自己的基督教新经历和自己从小习得的信仰一脉相承。初期的基督教所用的圣经是旧约希腊文译本，新约的语言本身与希腊、罗马世俗文学中所用的文字趋同。这样的语言难免会影响初期基督徒思考自己信仰的方式。事实上，旧约语言如今仍弥漫在基督教思想中，那些从未亲眼见过用牲畜献祭（若果真见到，或许还会感到骇然）的人，也会谈论耶稣在十

字架上的“牺牲”，同时仍会把自己教会建筑的某一部分称为“祭坛”，尽管上面从没有洒过一滴血。泛泛说来，为了适应现今的文化环境，这些象征性的说法是否应译成其他事物，可以商榷，但必须经过适当的解释才可以达到目的，否则就存在着一种危险：在废弃“献祭”、“祭坛”和“救赎”等用语的同时，基督教信仰的精髓也被抽去了。惟有在旧约里才能找到对这些概念的正确认识。

旧约为新约作者的思维方式提供的不仅有语言、文化背景，其中更有上帝与人类关系的重要宣称，对于世界的宣称在今天也和旧约时代一样成立。本书在探讨以色列宗教信仰时讲到的每一个关键概念，都构成新约呈现基督教信仰时倚重的神学基础。新、旧约因这个神学基础紧密地相互联结在一起，我们可以毫不夸张地说：倘若把旧约信仰的基本认定从基督教圣经中剔除，基督教信仰就难以解释得通了。

又真又活

其中最明显不过的例子是对上帝的信念：

- 相信只有一位上帝，他既是宇宙全能的主宰，也亲自关心着每一个普通人的福祉，这是两约最根本的共同点。如今，神学家们常用“超越性”和“遍在性”二词说明上帝属性的这两个方面，可以肯定的是，旧约时代的人觉得这样的语汇不知所云。可能不是以色列的每一部分人在民族历史的每一时期，都能同样清楚地了解上帝属性的这两个方面，它在最早的信仰纲领里（出埃及记 15：11—18）表达得比较含蓄，劝导人们敬拜惟一的真神上帝；甚至若干世纪之后，在伟大先知对惟有上帝主宰世界万物之宣告已成体系的时候（以赛亚书 40：12—31；41；21—29；44：1—20），也依然如此。
- 与上帝是独一真神这一事实密切相关的是一个信念，它相信上帝对人的要求首先是道德上，而非宗教礼仪、禁忌上的。前面我们已经谈到过，在一个宗教更注重献祭和仪式而不注重道德的社会环境里，这一思想显得多么特别。但若将道德和礼仪两者分离，

整部旧约对崇拜的理解就失去了意义。道德和礼仪并举,同样也是新约的基本原则。



在圣经里,上帝常被视为牧者。

- 还有上帝恩典的理念,即上帝赐本不配的人以恩惠这一事实,也是新、旧约共有的。将整个旧约的故事连贯在一起的是一种认知,即上帝为以色列民成就了大事,并因此要求他们忠诚顺服。叙述的每个阶段都体现出上帝积极关注拯救以色列民的事,这一圣约原则也是基督徒对上帝之道认识的根本。旧约和新约同样表现出上帝以人类的福祉为目的的作为,而新约的关注焦点从出埃及、被掳等事件,转移到了耶稣本人身上,但内在的理念仍然是:上帝是积极运行而慈爱的真神,他的作为可以从普通人的实际经历中看到。
- 我们已不止一次地谈到,希伯来圣经没有从"形而上学"的角度描述上帝,或讨论上帝是什么,而是从"功能"的角度,体现出上帝的行为方式。新约的角度同旧约一样,它实际上在说:"请看耶稣——上帝就是这样的。"

上帝与世界

表现出上帝性格的重要方面在两约中都是共同的并不十分困难。但如果没有旧约，基督教信仰就缺少了上帝与自然界的关系这一视角。

- 在早期基督徒所处的世界中，人们普遍认为，我们生活其中的自然物质世界在本质上是恶的，任何真正意义上的得救，都要经过遁世并进入"物外"的完美境界才能实现。这是希腊世界观的一部分，在教会从巴勒斯坦转移到更广阔的罗马帝国的同时，周围环境总是在诱使教会将此希腊文化成分融入自己的信仰。尽管在这一点上曾经发生过激烈的争论，但基督教从来没有接受过物质世界是次等存在的观点。基督教之所以能断言说物质存在基本上是好的，都是由于旧约毫不含糊地认定这一理念。结果是，新约的基督徒作者们没有用遁世哲学思考救恩，而是宣告说，物质世界本身也是上帝救赎计划的一部分：耶稣再来也意味着自然界获得生机与更新（罗马书 8:18—25；歌罗西书 1:15—20；启示录 21—22）。新约作者在将物质世界包括在得救盼望之中的时候，完全是根据早先的旧约信仰，认为上帝赐福所有被造物。基督徒并不总能严肃地对待这一点，然而没有这一点，他们在谈论环境保护、善用自然资源这类重大问题时，就失去了神学根据。
- 新约在解释耶稣基督与人类的关系时，也以旧约的神—人关系说为依据。它将创世故事里的神学观念视为理所当然的，并把人类的堕落看作上帝与人之间的障碍，要想恢复与上帝的关系，就需要排除罪的障碍。这一整套思想架构对于基督教神学如此关键，乃至若没有旧约的见解做根基，使徒的信仰当初是否能够建立起来都值得怀疑了。

活出上帝选民的风范

新约的伦理观念也在相当程度上归功于旧约：

- 我们在讨论旧约时谈到的自然法则及以创造说为中心的信仰，是

基督教信仰的基要前提。保罗以此为关键因素，解释了所有人——无论其社会、民族背景如何——都应当像耶稣那样生、那样死、那样复活(罗马书 1:18—2:16)。

- 同属新约中心的是旧约道德运行其中的圣约框架。耶稣降世被看作是上帝出于慈爱的进一步行动，其意义可以与出埃及相媲美，并同样号召人们以顺服和忠诚作回应。基督教的伦理模式也建立在旧约的基本主张上：人应效仿上帝的行为(马太福音 5:48)。惟一的区别在于，上帝的品格由于有耶稣亲自作示范，在新约里显得更加鲜明了，它号召基督徒跟随耶稣(哥林多后书 8:8—9;腓利比书 2:5—11)。
- 基督教的社会伦理也在极大程度上继承旧约的衣钵。由于种种原因，新约很少谈到上帝如何处理国家问题，若是没有旧约，新约信仰无疑会在这一点上显得缺乏，是旧约为基督教历史观提供了基础。依据耶稣的教导，旧约在这一点上的立场固然需要加以修改，然而，当代基督徒在就社会、政治事务发表言论的时候，常把以色列先知和立法者的见解当作依据，这不是偶然的。

崇拜上帝

在这方面，新约从旧约那里继承来的同样常比人们想到的还要多：

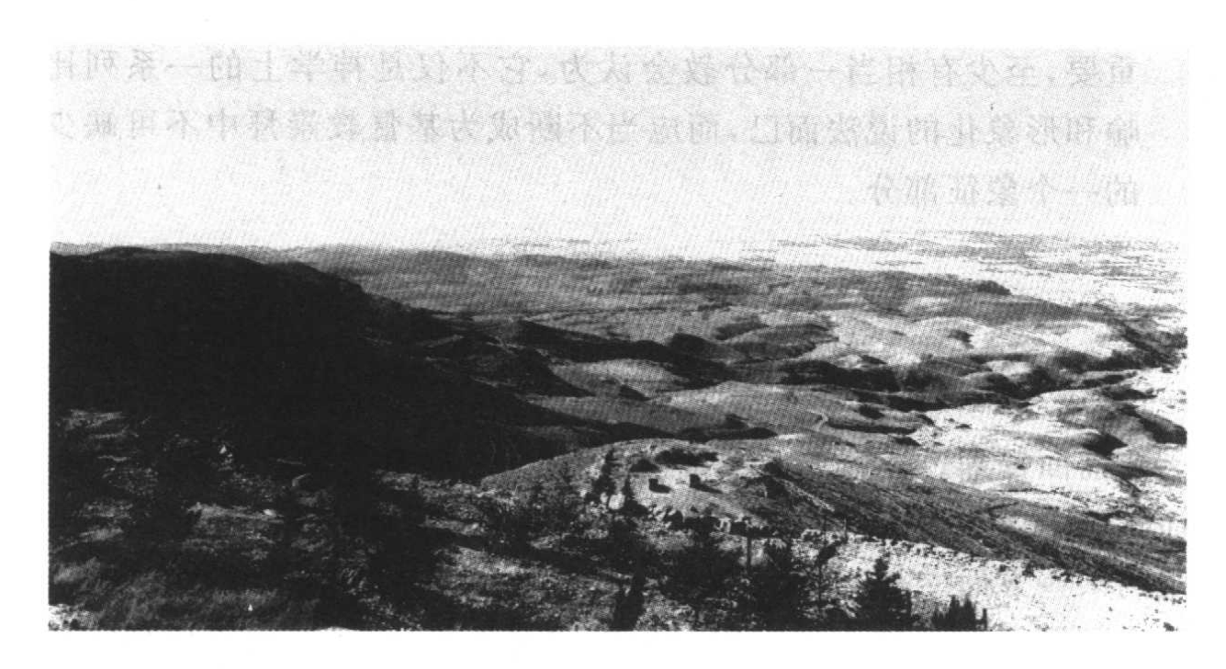
- 早期教会的崇拜方式，从旧约里见到的赞美、欢乐崇拜模式中衍生而来。
- 更引人注意的是，两约对崇拜意义的理解密切相关。旧约和基督教对崇拜的理解原则都是，上帝虽然从任何意义上说都可以描写为“圣”，但他同时又是开放近人的，这一现实可由上帝选民的崇拜活动体现出来。
- 难以忽略的是献祭主题对基督教的极端重要性。新约作者肯定地说，旧约献祭崇拜中的一切应许都由耶稣的生、死、复活兑现了。若不提到古代以色列敬拜者的盼望和期冀，就无法解释耶稣在信徒的生命中能做什么。整个献祭的概念对基督教传统如此

重要，至少有相当一部分教会认为，它不仅是神学上的一系列比喻和形象化的说法而已，而应当不断成为基督教崇拜中不可缺少的一个象征部分。

旧约里的行为问题

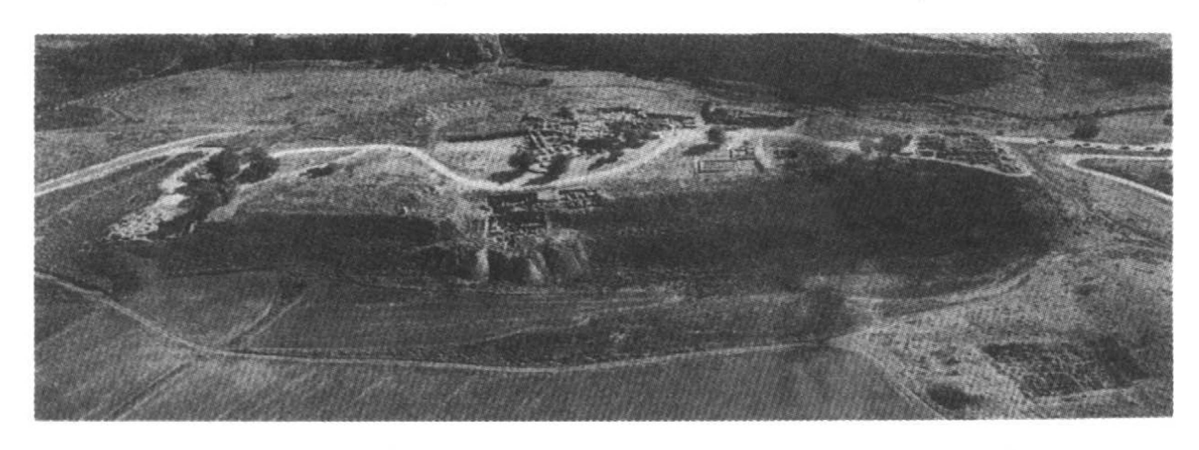
前面提到过一个人们经常提出的问题，即希伯来圣经不仅报道，而且似乎还对多次残酷的种族清洗表示认可，甚至鼓励。除去神学观的某些方面之外，这恐怕是当代的旧约读者面临的最大问题了。这个问题最突出地表现在申命历史的前半部分，在谈到以色列定居迦南地时，民数记、申命记——约书亚记和士师记稍逊——表现出对当地土著民族的仇恨，认为这些民族实在败坏，好像用任何残酷手段对付他们都不过分。故事不仅报道了种族清洗和灭绝行为，还称许说，那是上帝的旨意。更重要的是，它不仅是一个可以忽略的历史问题，属于距我们十分遥远的另一个世界，在西方历史过去一千年中的很多时候，以色列试图灭绝迦南人的故事，还为十字军东征、欧洲人入侵美洲、澳洲这类帝国主义征服行为提供了理论根据，而且南非种族隔离政策和中东犹太军事复国主义的兴起也得力于旧约里的这些叙述。这样看来，圣经似乎不单容忍，而且还积极支持今天被视为战争罪行的行径。熟悉圣经并经常读圣经的人有时意识不到，带有如此成分的内容，会使其他人对这类章节的价值不是全盘否定，就是满心怀疑。为了让人们能够正确看待圣经，就需要对这些道德问题做出合理的解释。

在希伯来圣经里，有一千七百多处把赢得国土说成是上帝恩惠的标志。把“成功”与拥有土地等同看待的想法，也是西方殖民者欺压土著人背后的动力。基督徒用被解放的奴隶寻求生活新天地的眼光看待以色列人定居迦南地，但出埃及故事里解救奴隶的上帝，在被征服的迦南人眼里则险恶得多。这些都不只是如何解释的问题，因为压迫人的行为看上去明明写在经文里，种族主义和种族灭绝行为不单被看成是必然的，而且在道德上被接纳下来。即便和描写神灵



图为从死海北端向应许之地的鸟瞰，以色列形成史中的一件大事，就是进入应许之地。以色列的领袖让百姓不要忘记，这土地是上帝交由他们使用的。

残暴无常的其他宗教文字相比，旧约里这些有计划地屠杀迦南人的故事也令人发指，有些地方的叙述还描绘说，耶和华不仅容许这样的行径，而且还要求以色列人这样做。这里存在着一个严重的道德和信仰问题：什么样的神才会怂恿连世俗价值观都认为不齿的行为？倘若不是因为圣经的宗教来源，或许连基督徒也要强烈要求取缔这些宣扬种族主义的章节。



希伯来圣经报道了以色列民在定居应许之地时毁灭社区的行为，并似乎认可了这种行为。兴旺的迦南城邑夏琐战略地位显要，它后来被约书亚的军队攻占。城中的居民遭屠杀，夏琐城也被夷为平地。

问题谈到这里已经足够了，为了强调其重要性，我们有意对问题做了一点渲染。那么，从基督徒的观点如何理解这个问题呢？可以做出的合理解释有几点。

再看旧约历史

本书花了相当多的篇幅探讨的一个问题是，以色列究竟如何在迦南地形成为一个可辨认的民族。从那里观察到的所有根据上看，有两件事看来是绝对肯定的：其一，没有单一的原因可以导致或解释以色列国家的建立；其二，以色列文化与古老迦南生活方式之间的关系比申命历史所说的似乎复杂得多。从文化变迁上讲，所有证据都表明，所谓“以色列”价值观与迦南城邦的传统价值观并存、相争了很长的一个历史时期，不止几十年，而是几个世纪之久。不仅考古资料，而且旧约本身也显示出这一点，后者不断谈到，迦南人的做法从没有从以色列或犹大文化中真正禁绝。毋庸置疑的是，以色列人中确有一部分人其前辈是出埃及的实际经历者，但同时也有证据表明，以色列民中还有一些成分是被以色列的平等观念吸引而加入进来的。尽管圣经故事表明，当地的确发生过几次农民革命，我们不认为它是以色列民族出现的单一原因，但这些起义的农民在种族上与迦南人没有区别，只是归顺以色列的迦南人而已。

前面的章节着重谈到了一个事实，那就是旧约历史的叙述是经过编辑的传统故事版本，这虽不一定影响或动摇它的实在价值，但说明了解经编辑加工的细微之处很重要。在征服迦南的故事里，那些鼓动种族灭绝的说法并不在故事情节的叙述之中，而是在连接情节的编者述评里。故事本身描写了几次小型军事摩擦，摩擦过后，迦南仍是不可忽视的强大力量，这就说明为什么以色列的定居点起初只能在贫瘠的山区落脚。而申命历史编者纵观以色列和犹大的历史，直到被掳巴比伦乃至其后，他们将国破家亡的灾难归因于前辈没能将迦南人灭绝。换句话说，看上去造成如此严重道德问题的种族灭绝事件，其实根本就没有发生过，而只是后来，尤其是被掳回归之后种族纯净思想的产物。

道德上的争议

有意思的是，现代读者从这些故事里发现的道德问题在希伯来圣经里也有争议。从旧约整体而言，并从神学和道德推论上理解，它的立场恰好与上述立场相反。在旧约的故事一开始，上帝就应许亚伯拉罕和撒拉说，他们蒙选召，为的是“你也要叫别人得福……地上的万族都要因你得福”(创世记 12:2—3)。这一命题创世记开篇就提出来了，它毫不含糊地说，所有的人——不分种族——都是按着上帝的形像造的(1:26—27)，而且创世记后面列出的族群也都互有亲缘关系，也就是说，种族是人为的产物。

在以色列民被掳之后的年代里仇外情绪无疑很盛，正像我们在探讨以斯拉的著作时看到的那样，以斯拉坚持认为犹大人不能与撒玛利亚人来往，和犹大人以外的人通婚的，甚至被要求离婚。不过，与以斯拉的强硬外交政策形成鲜明对比的例子也同样不应忽视，其中之一就是以赛亚书 40—55 章有关上帝博爱的信息，还有大概在同一时期写成的约拿书和路得记。这些信息与回归后某些派别的观点形成了鲜明对比，它们坚持认为上帝不仅接纳各族人民，而且各族人民都能在上帝的旨意中扮演重要的角色。尼尼微人受到上帝的启示，在对上帝的信仰和承诺上，都对约拿的偏狭形成了挑战；而作为非以色列人的路得，还成为大卫王的前辈，大卫又是犹大民族身份最高大的形象。

对违反人权行为的不安也在其他先知书中表现出来，其中有一处对申命历史的编者提出了直接的挑战。列王纪下 9:17—37 把耶户对耶洗别及以色列王室家族的屠杀(主要受到的是种族观念的驱使)当作功绩赞扬；但在先知何西阿看来，这严重地违背了圣约所启示的行为规范，乃至上帝要亲自干预此事，“再过片时，我必讨耶户家在耶斯列杀人流血的罪，也必使以色列家的国灭绝”(何西阿书 1:4)。阿摩司对全面违反人权行为的声讨，也有异曲同工之妙(阿摩司书 1:3—2:8)。

经文与读者

整个争论也使解读经文中的一些深层问题表面化了。将以色列早期历史的叙述理解并运用在比较近期的殖民文化上，这显示出经文解释者的背景至少和经文内容同等重要，因为这种做法使读者看不到从较全面的角度看旧约时能观察到的含义。反观过去一千多年来的西方帝国主义扩张史，很明显的是，扩张行为的推动力主要并不是来自经文本身。无可否认的是，圣经的上述内容在扩张政策的形成中起了一定的作用，但事情之所以如此，只是由于来自其他方面的影响早已构成了那样解释经文的基本环境。殖民文化的主要动力有着完全不同的来源，其中至少有启蒙运动所导致的西方文化世俗化的影响，而希伯来圣经的某些章节只是像糖粉一样，被断章取义地撒在已做好的扩张主义蛋糕表面上。

从种族大灭绝受害者的角度看，最大的威胁不是来自希伯来圣经，而是来自以上述方式解释、应用经文的人。这是我们值得花一点时间思考经文与经文读者之间关系的原因之一。大约两个世纪以来，所谓“历史批判法”在圣经研究中占了主导地位，这种方法把重点完全放在研究古代作者及其所写内容上，试图从经文本身的背景上认识经文。此法基于一种设想：如果我们能置身于作者的位置，就可以更好地了解他们写的究竟是什么。以此法研究圣经得出的结论，无疑为人们认识圣经和当时的社会提供了不少颇有贡献的见解，而且本书的相当大部分谈的也正是这些内容，主要是因为世界圣经学界仍然很重视这些研究。然而，研读并理解圣经是一件微妙得多的事，它不只是一个现时代人听古代经文及其作者在当时的环境中说什么的单向过程。实际上，我们不仅在听，而且在对经文讲话，这是一个双向的过程。所谓纯“客观”地理解希伯来圣经（基督教新约亦然）的假想，只是个谬误，因为它依靠的是自诩的“科学”步骤。世上不存在这种事情，我们无论读什么，无不带着自己的预想、自己个人的包袱和过滤器。试图否认这一点是徒然的，那些否认的人既缺乏可信性，也不能自圆其说。解释圣经是一个能动的过程，在我们期望从中得到一些东西的同时，也不难免赋予它一些自己的东西。

在本书的姊妹篇《新约概论》一书中，有一章专门谈论圣经解释的问题，若想在此方面得到更全面的认识，笔者推荐一读，因为读经和解经的原则在新、旧约都是一样的。这里要指出的是，如果旧约里的故事被用来为武装暴力和种族灭绝政策作辩护，那并非经文的本意，而是某些读经者从他们的社会和文化的偏好、偏见中产生的想法。如下的事实可以很好地说明这一判断的真实性，那就是，各时代、各地的亿万犹太教徒、基督徒（尤其西方世界以外的基督徒）读了圣经的故事之后，非但没有因此陷入种族主义、种族清洗的恶行，反而朝着相反的方向努力，反对殖民主义者声言旧约认可的恶行。其中一个典型的事例是20世纪后半叶南非反对种族隔离的斗争，该政治理论的提出者和为推翻这一政策而奋战的反对者，都因读了圣经而采取行动。起初，种族隔离只是基督徒中对旧约含义的一种歧见，后来转换成为种族歧视政策。假如要在法庭上一辩曲直的话，那么站在被告席上的不是圣经本身，而是那些历史评判法的倡导者，他们主张以中立的态度理解圣经，完全忽视了某些应用方法会产生的道德和宗教后果。如今我们需要的是，一方面认识到希伯来圣经来自于宗法社会，表现的都是在那一背景下发生的事，其中可能包括古代的暴行，正如当今社会里时常发生的一样；另一方面应当诚实地看到，我们在圣经的理解上需要考虑信仰和道德问题。同时也要意识到，我们作为读者也会赋予经文一些东西，这些东西至少可能像经文本身的要义一样决定我们的结论。这些经文的本意不在于为人类行为树立典范，而更像是一面折光镜，从镜子里我们可以清楚地面对自己，可以看清现实中的世界，还可以窥见上帝本意中的世界应该如何。看到这些图景之后，我们要做的是，在道德上做出自己的抉择。

瞻望全新的未来

本书第一章清楚地指出，这是一本以基督教的观点谈论旧约的书籍，在后来的几处，本书又再次强调了这一点。如果我们当真认为读者也会赋予经文一些含义的话，那么和盘托出自己的出发点就不仅是重要，而且是必须的了。本书的出发点在于，坚信希伯来圣经及

其希腊文译本在基督教圣经中占有权威性的地位，且从这个角度看，基督教圣经的新、旧两约前后衔接，其信息存在着内在的整体性。那么我们又应当如何定义这一连贯性和整体性呢？

本章的前面部分已谈到认为基督教世界观与旧约一脉相承的关键理由是什么。虽然很少有人否认两约之间有着种种关联，然而这些关联中是否有基督教一厢情愿的地方呢？提出这样的问题是合理的，因为用后世的眼光看旧约，认为其信仰在某些地方与基督教的观念有关，这毕竟不难。早年解经者曾经把喇合的红线绳说成是明显预表耶稣在十字架上流血，我们是否也有陷入同样的主观主义的危险呢？当然，我们同中世纪学者讨论的范畴不同，我们的讨论限定在旧约的内容里，它是历史进程的组成部分，而且为旧约作者所熟知。尽管如此，我们仍有必要清楚说明为什么可以这样肯定，基督教对史实的诠释没有强加任何东西给旧约的基本启示。说到底，的确只是由于我们相信耶稣是上帝对人类最终的话语，才使我们视新、旧两约为一个故事的两个部分。但我们这样相信是有理由的，一个显著的事实是，连旧约作者们自己也隐约看到，单靠他们信仰自身还不完全，需要在未来"成就"。



图为罗马墓窟中的彩绘《好牧者》，为早期基督徒所画。其中"上帝是牧者"的想法直接来自旧约。

在许多重要方面，旧约的信仰被定位在往事上，它的一些与众不同的见解，来自于对以色列历史大事件的反思，经部落讲故事者的传讲，最终汇集成为希伯来圣经的历史叙述。当时的人要想了解上帝是怎样的，只能到出埃及或流亡他乡等事件中去找答案，这些事件经过了先知等人的解释。但那时的人们绝不认为上帝被禁锢在往事之中，恰好相反，旧约的一个基本信念就是，一般人能通过自己现实生活中的诸事认识上帝。先知们从这一信念引申出一个逻辑结论：如果耶和华是在过去工作的上帝，如今他仍在工作，那么肯定他也在为创造崭新的未来而工作。旧约历史撰写者在长篇叙述之初就表达了这一观点，他们要讲的是这样一个事实——上帝与亚伯拉罕、撒拉及其后裔立的约，将成为对万民的祝福（创世记 12:3）。到希伯来圣经的编纂工作臻于完成的时候，对万民的祝福显然还没有成为现实，它是一个有待实现的盼望。随着旧约故事的发展，这一盼望得到了延伸，并和其他命题相融合，直到一个清晰的对未来的憧憬出现在我们眼前。人们越来越清楚地看到，以色列的信仰将会得到成就。这种意识至少可以用三个基本概念表达出来。

一 个 新 约

这种盼望中的一个引人注目的想法是，将来必定要有一个"新的约"，它将继续西奈之约，并实现它一切尚未实现的许诺，同时开启一个上帝与人类关系的新时代。这个盼望始于以色列流亡时期，当时人们看得很清楚：西奈之约被以色列人的叛逆不忠毁弃了。上帝给了他们履行约定所需的各种潜力，他们却没能履行约定，其结果使当时的主要思想家逐渐看到，上帝的子民若真想遵行他的旨意，生命必须经历一个翻天覆地的变化。这变化将来自上帝对往事的宽恕，变化最显著的内容则是人类心思意念的极大更新，上帝将赐人以能力，使他们能够遵守圣约，"我与以色列家所立的约乃是这样：我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上"（耶利米书 31:33）。转变成功的关键在于上帝自身的新举措，让人能依照新的价值观生活："我要使他们有合一的心，也要将新灵放在他们里面，又从他们肉体中除掉石心，赐给他们肉心…… 我必将我的灵，放在你们里面"（以西结书

11:19;36:27)。

一个弥赛亚

希伯来文里的“弥赛亚”一词同希腊译文里的“*christos*”一样，意思都是“受膏者”，在古代，君王和祭司都要受圣油的膏抹。前面已经谈到过君王在以色列的重要作用，特别是在南国犹大。王在上帝面前是人民的代表者，可以称为“上帝的受膏者”，甚至“上帝的儿子”（诗篇 2:7)，上帝与大卫家之约确立了他和耶路撒冷统治者的密切关系(撒母耳记下 7:1—17)。因此，在民众寻求上帝的旨意在他们当中实现的同时，王是百姓真正瞩目的焦点。



在古代，祭司和国王就职时要经圣油膏抹。这幅出土自杜拉·欧罗巴的壁画表现的是撒母耳膏大卫为王。

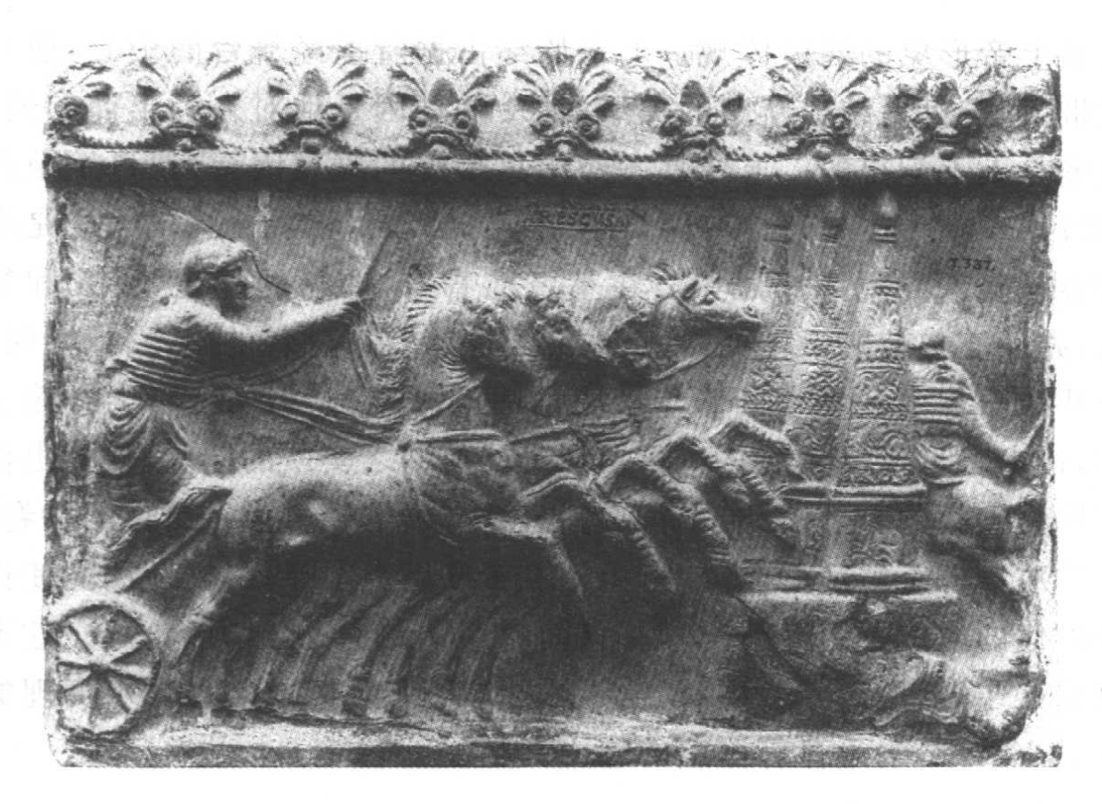
以色列社会的各种关系要想体现出上帝自己的性格，就要靠君王将此理念付诸实施。在理论上至少如此，而现实却往往与理论有差异，一任接一任的王都显示出自己不堪此重托，无论在道德上或信仰上，均不能带领民众行出上帝的价值观和标准来。先知们总是在希望下一任国王会好一些，这就说明了他们(至少在早期)为什么会

参与推翻自己统治者的行动。但大概在以赛亚年代之后，先知们对大卫王朝越来越失望，尽管在新王登基时他们仍然以乐观的口吻祝贺新王，但他们对未来的指望开始用更理想主义的方式表达出来。这表明他们不再寄希望于耶路撒冷的现世统治者，而寄希望于一位上帝直接派来带领百姓的理想君王（诗篇 89：1—4；132：10—12；以赛亚书 9：6—7；11：1—5；耶利米书 23：5—6；弥迦书 5：2—5）。对弥赛亚的盼望是在人们对人类君王的失望中逐渐生成的，到了旧约内容末尾那一时期，人们普遍相信上帝会再次介入历史，派来一位新的君王，这位君王能圆满地实现真正以色列信仰的所有盼望与宏图。

一个新天地

旧约同时也盼望物质世界得到更新的日子到来，它把人类生活的失败同自然界状况的恶化联系在一起（创世记 3：17—19；阿摩司书 4：6—12），难怪先知对未来的新盼望中也包括自然界恢复生机。这也成为旧约未来观中重要的一部分，其中不少章节都表明物质世界将会同人类世界一起更新（以赛亚书 11：6—9；25：6—9；51：3；62：1—5；以西结书 47：1—12；阿摩司书 9：13—15；弥迦书 4：1—4）。旧约信仰不是一个封闭的体系，而是能动的、富有活力的宗教信仰，它总是期望上帝有新的作为。寄居巴比伦的以赛亚对这一信息有最全面的表述，他勉励流亡的同胞，劝他们变对往事的伤感为上帝在他们中间行新事的盼望（以赛亚书 43：18—19）。以赛亚知道，以色列人信赖上帝，不仅因为他在过去的日子里为他们的好处行事，而且也因为他们信的是“首先的”，也是“末后的”神，“在我以外并无别神”。以赛亚还说上帝为人类福祉采取的行动，就是他称为“耶和华的仆人”将要做的事。

旧约学界通常把描写这位仆人的诗歌称为四首“仆人之诗”（以赛亚书 42：1—4；49：1—6；50：4—9；52：13—53：12）。虽然人们对这些诗歌的文学特点有不同的议论，毫无疑问的是，这位“仆人”在以赛亚的信息里占有重要的位置。他被刻画成在自己的生活中全方位地成就上帝旨意的人，而以色列民族在这方面已经失败了。犹太人读经时从没有把这个人物看作和弥赛亚是同一个人，因为仆人之诗



圣经里没有一个人在道德上臻于完美。保罗在给腓利比教会的信中运用马车赛的概念，勉励信徒“向着标杆直跑”。

的一个突出内容是他将经受巨大的痛苦，这与犹太人心目中所向无敌的弥赛亚大君王形象看上去不符。然而，恰恰是由于旧约谈到了仆人受苦这一内容，早期基督徒才知道自己盼望的正是这位仆人，他们相信耶稣完全实现了旧约关于仆人和弥赛亚的应许。特别是从以赛亚书有关仆人信息的末尾看，有两个话题与耶稣的生平有着非常密切的关联：其一，仆人自己清白无辜，却为他人的过犯遭受苦难(53:4—9)；之后，上帝将要为这位仆人正名，“位大的”和“强盛的”要为之震惊，仆人为之受苦的人也将醒悟到，这都是为了他们的缘故(53:10—12)。以赛亚书里的耶和华仆人形象与耶稣的生平事迹之间的关联极其明显，在基督徒看来，这比什么都更能说明新、旧约之间的连贯性。为了找出基督教圣经前后两部分的一致关系，人们做了各种努力，用圣约或“拯救的历史”等概念，把看似无关的文字粘合成一个逻辑整体，就是这种努力之一。然而，惟一真正能使新旧约迥异而不相衔接的文字具有连贯性的是上帝自身，他的性格和价值观贯穿于新旧约的所有书卷，最终聚焦在耶稣的人格之上，耶稣的形象

就是上帝形象的终极体现。上帝始终占据着圣经舞台的中心，他寻找世人，与世人结成新型的关系，惟一的动因是他对人类丰沛的爱，这爱是人不配得的。上帝是圣经信息最终的凝聚因素，他自始至终都致力于在无序中建立有序，社会生活、物质世界和个人的人生是那样容易陷入混乱无序之中。在基督徒看来，耶稣的降生、受死和复活，并在五旬节赐下圣灵，是这一变无序为有序进程的巅峰；但同时，这些故事本身还在不断瞻望着更前面的事，它们相信上帝会继续工作，让未来世代的人能在不断发现对他信仰之实质的同时，发挥出他们作为人类的全部潜能。与旧约相比较，新约不再像是封住的书卷。新约对信仰有鲜活的体认，它指望上帝在世界上持续做工，因而使得各时代的人能针对新情况、新问题，对经文做出无数新的诠释。这不仅保证了新约流传至今，而且使它在无论何时何地潜心寻求真理的人们心目中，永远葆有深蕴的魅力。

参考书目

关于旧约的论著有很多系列，它们从不同角度，就学者们对某些问题的当前研究做了很好的介绍。下列书目比较浅易，是特向初学者推荐的，其中多数就圣经各卷分卷加以论述：

Guides to Apocrypha and Pseudepigrapha, Sheffield: Sheffield Academic Press.

IBR Bibliographies, Grand Rapids: Baker.

Old Testament Guides, Sheffield: Sheffield Academic Press.

The Old Testament Library, London: SCM Press.

Old Testament Readers, Sheffield: Sheffield Academic Press.

Word Biblical Commentaries, Dallas: Word Publishing.

综合类

Brotzman, Ellis R., *Old Testament Textual Criticism*, Grand Rapids: Baker, 1994.

Coggins, R.J., *Introducing the Old Testament*, Oxford: Oxford University Press, 1990.

Friedman, Richard E., *Who Wrote the Bible?*, New York: Summit, 1987.

Gottwald, Norman, *The Hebrew Bible in its Social World and Ours*, Atlanta: Scholars Press, 1993.

Knight, D.A. and Tucker, G.M., eds, *The Hebrew Bible and its Modern Interpreters*, Chico: Scholars Press, 1985.

Moorey, P.R.S., *A Century of Biblical Archaeology*, Guildford: Lutterworth Press, 1991.

Rogerson, J., ed., *Beginning OT Study*, London: SPCK, 1983.

Rogerson, J., *Old Testament Criticism in the Nineteenth Century*, London: SPCK, 1984.

以色列的历史

Miller, J. Maxwell and Hayes, John H., *A History of Ancient Israel and Judah*, London: SCM Press, 1999, revised edition.

Pixley, J., *Biblical Israel: A People's History*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.

Soggin, J. Alberto, *An Introduction to the History of Israel and Judah*, London: SCM Press, 1999, 3rd edition.

旧约的历史文化背景

Beyerlin, W., ed., *Near Eastern Religious Texts Relating to the Old Testament*, London: SCM Press, 1978.

Coogan, Michael D., ed., *Stories from Ancient Canaan*, Philadelphia: Westminster Press, 1978.

Dothan, Trude and Dothan, Moshe, *People of the Sea: The Search for the Philistines*, New York: Macmillan, 1992.

Fritz, V., *An Introduction to Biblical Archaeology*, Sheffield: JSOT Press, 1993.

Mazar, Amihai, *Archaeology of the Land of the Bible 10,000–586 BCE*, New York: Doubleday, 1990.

Moran, William, ed., *The Amarna Letters*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1992.

Pritchard, J.B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton: Princeton University Press, 1969, 3rd edition.

Redford, Donald B., *Egypt, Canaan and Israel in Ancient Times*, Princeton: Princeton University Press, 1992.

Sandars, N.K., *The Sea Peoples: Warriors of the Ancient Mediterranean 1250–1150 BC*, London: Thames and Hudson, 1985, 2nd edition.

以色列民族之形成

Coote, Robert, *Early Israel: A New Horizon*, Minneapolis: Fortress Press, 1990.

Gottwald, N.K., *The Tribes of Yahweh*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999, 2nd edition.

Harrelson, Walter J., *The Ten Commandments and Human Rights*, Macon GA: Mercer University Press, 1997.

Hoffmeier, James K., *Israel in Egypt: The Evidence for the Authenticity of the Exodus Tradition*, Oxford: Oxford University Press, 1997.

Hopkins, David, *The Highlands of Canaan: Agricultural Life in the Early Iron Age*, Sheffield: JSOT Press, 1985.

Lemche, Niels Peter, *The Canaanites and Their Land*, Sheffield: JSOT Press, 1991.

Shanks, H., ed., *The Rise of Ancient Israel*, Washington: Biblical Archaeology Society, 1992.

Stiebing, William H., *Out of the Desert? Archaeology and the Exodus/Conquest Narratives*, Buffalo NY: Prometheus, 1989.

Thomson, T.L., *Early History of the Israelite People*, Leiden: Brill, 1992.

de Vaux, Roland, *The Early History of Israel*, London: Darton, Longman & Todd, 1961.

以色列王国与民族

Alberts, R., *A History of Israelite Religion in the Old Testament Period*, London: SCM Press, 1994, 2 vols.

Brueggeman, W., *A Social Reading of the Old Testament: Prophetic Approaches to Israel's Communal Life*, Minneapolis: Fortress Press, 1994.

Dearman, J.A., *Religion and Culture in Ancient Israel*, Peabody: Hendrickson, 1992.

Frick, Frank S., *The Formation of the State in Ancient Israel*, Sheffield: Almond Press, 1985.

Fritz, Volkmar, *The City in Ancient Israel*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1995.

Gunn, D. and Ferrell, D.N., *Narrative in the Hebrew Bible*, Oxford: Oxford University Press, 1993.

被掳及其后

Ackroyd, P.R., *Exile and Restoration*, London: SCM Press, 1968.

Christensen, Duane L., ed., *A Song of Power and the Power of Song: Essays on the Book of Deuteronomy*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1993.

Clines, D.J.A., *The Theme of the Pentateuch*, Sheffield: JSOT Press, 1978.

Collins, J.J., *Jewish Wisdom in the Hellenistic Age*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.

Jellicoe, S., *The Septuagint and Modern Study*, Oxford: Clarendon Press, 1968.

Noth, Martin, *The Deuteronomistic History*, Sheffield: JSOT Press, 1981, 2nd edition.

Porten, B., *Archives from Elephantine*, Berkeley: University of California Press, 1958.

Weinfeld, M., *Deuteronomy and the Deuteronomic School*, Oxford: Oxford University Press, 1972.

神学类

Allen, R.J. and Holbert, J.C., *Holy Roots, Holy Branches: Christian Preaching from the Old Testament*, Nashville: Abingdon Press, 1995.

Brueggeman, W., *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme and Text*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.

Brueggeman, W., *The Psalms and the Life of Faith*, Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Childs, B.S., *Biblical Theology of the Old and New Testaments*, Minneapolis: Fortress Press, 1993.

Clements, R.E., *Wisdom in Theology*, Carlisle: Paternoster Press, 1992.

Craigie, C.P., *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978.

Crenshaw, James L., *Old Testament Wisdom*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1998, 2nd edition.

Day, J., et al., eds, *Wisdom in Ancient Israel*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

Eaton, John, *Mysterious Messengers*, London: SCM Press, 1997.

Gowan, Donald E., *Theology of the Prophetic Books*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1998.

Hasel, G.F., *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids: Eerdmans 1991, 4th edition.

Hubbard, R.L., et al., eds, *Studies in Old Testament Theology*, Dallas: Word, 1992.

Knierim, R.P., *The Task of Old Testament Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1995.

Koch, K., *The Prophets*, London: SCM Press, 1982/83, 2 vols.

Mays, J.L., *The Lord Reigns: A Theological Handbook to the Psalms*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1994.

Murphy, R.E., *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature*, Grand Rapids: Eerdmans, 1996, 2nd edition.

Ollenburger, B.C., et al., eds, *The Flowering of Old Testament Theology*, Winona Lake: Eisenbrauns, 1992.

Perdue, L.G., *Wisdom and Creation: The Theology of Wisdom Literature*, Nashville: Abingdon, 1994.

Preuss, H.D., *Old Testament Theology*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1995, 2 vols.

Simkins, R.A., *Creator and Creation: Nature in the Worldview of Ancient Israel*, Peabody: Hendrickson, 1994.

Terrien, S., *Till the Heart Sings: A Biblical Theology of Manhood and Womanhood*, Philadelphia: Fortress Press, 1985.

Wolff, H.W., *Anthropology of the Old Testament*, Mifflintown: Sigler Press, 1996.

Wright, C.J.H., *God's People in God's Land*, Grand Rapids: Eerdmans, 1990.

方法与解释

Alter, R., *The Art of Biblical Poetry*, New York: Basic Books, 1985.

Barton, J., *Reading the Old Testament*, Louisville: Westminster John Knox Press, 1997.

Charlesworth, J.H. and Weaver, W.P., eds, *The Old and New Testaments*, Valley Forge: Trinity Press, International, 1993.

Clines, David J.A., *The Bible and the Modern World*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

Duggan, M., *The Consuming Fire: A Christian Introduction to the Old Testament*, San Francisco: Ignatius, 1991.

Exum, J.C. and Clines, D.J.A., eds, *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, Sheffield: JSOT Press, 1993.

Goldingay, J., *Theological Diversity and the Authority of the Old Testament*, Grand Rapids: Eerdmans, 1987.

Goldingay, J., *How to Read the Bible*, London: SPCK, 1997, 2nd edition.

Grabbe, L., ed., *Can a 'History of Israel' be Written?*, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997.

Long, V.P., *The Art of Biblical History*, Leicester: Apollos, 1994.

Niditch, S., *Folklore and the Hebrew Bible*, Minneapolis: Fortress, 1993.

Perdue, L., *The Collapse of History: Reconstructing Old Testament Theology*, Minneapolis: Fortress Press 1994.

Petersen, D.L. and Richards, K.H., *Interpreting Hebrew Poetry*, Minneapolis: Fortress Press, 1992.

Steck, O.H., *Old Testament Exegesis: A Guide to Methodology*, Atlanta: Scholars Press, 1995.

地图、图解、图表索引

引文出处

一、古代文献

约瑟夫

《自传》

1.8

2.17

《犹太古史》

5.8.48

10.5.1

11.1.3

《犹太战记》

5.5.5

亚历山大的斐洛

《摩西生平》

II. 291

II. 39

普瓦蒂埃的希拉利

《神秘论》,引言

二、其他文献

第 45 页：John Bright, *A History of Israel*, SCM Press/Westminster Press, 1981 (3rd ed.).

第 129 页：Albrecht Alt, *Essays on Old Testament History and Religion*, Blackwell, 1966/Doubleday, 1967.

第 83—85 页：Martin Noth, *The Old Testament World*, A & C. Black/Fortress Press, 1966. Or *The Deuteronimistic History*, JSOT Press/Eisenbrauns, 1981.

第 180—181 页：Hermann Gunkel, *The Psalms*, Fortress, 1967.

第 284,382 页：John Calvin, *A Commentary on Genesis*, Banner of Truth, 1965.

第 327 页：Emil Brunner, *The Divine Imperative*, Lutterworth Press, 1937/Westminster Press, 1979.

英汉译名对照表

亚伯 Abel
亚比米勒 Abimelch
亚伯拉罕 Abraham
亚干 Achan
亚吉 Achish 亚当 Adam
亚哈 Ahab
亚哈斯 Ahaz
艾城 Ai
亚雅仑 Aijalon
阿肯—阿顿 Akhen-aten
亚历山大大帝 Alexander the Great
亚历山大城 Alexandria
阿尔特,阿尔布莱希特 Alt, Albrecht
阿玛纳书信 Amarna letters
阿蒙霍特普三世 Amenhotep III
阿摩斯(书) Amos
近邻同盟会 Amphictyony
亚拿 Anat
安提阿 Antioch
阿匹鲁 Aperu,Apiru,Habiru,Hapiru
启示文学 Apocalyptic literature
考古学 Archaeology
约柜 Ark of the covenant
亚实突 Ashdod
亚设 Asher
押舍拉 Asherah
亚实基伦 Ashkelon
亚述 Assyria
亚斯他录 Astartes
阿顿 Aten
巴力 Baal
巴别塔 Babel
巴比伦 Babylon
巴拉 Barak
巴录书 Baruch
拔示巴 Bathsheba
伯沙撒王 Belshazzar
便雅悯支派 Benjamin
伯特利 Bethel
黑方尖碑 Black Obelisk
布赖特,约翰 Bright, John
布龙纳,埃米尔 Brunner, Emil
该隐 Cain
加尔文,约翰 Calvin, John
迦南 Canaan
历代志 Chronicles
上帝的创造 Creation
居鲁士 Cyrus
大马士革 Damascus
但 Dan
但以理 Daniel
大流士 Darius
大卫 David
死海古卷 Dead Sea Scroll
底波拉 Deborah
申命历史 Deuteronomic History

约珥 Joel
约拿 Jonah
约拿单 Jonathan
约瑟 Joseph
约书亚(记) Joshua
约西亚 Josiah
士师(记) Judges
犹滴传 Judith
列王纪 Kings
拉吉书信 Lachish Letters
哀歌 Lament
耶利米哀歌 Lamentations
律法、律法书卷 Law, Torah
利未记 Leviticus
路德,马丁 Luther, Martin
马加比革命 Maccabean Revolt
马加比书 Maccabees
玛拉基书 Malachi
玛拿西支派 Manasseh
马西昂 Marcion
马杜克神 Marduk
马里 Mari
米吉多 Megiddo
迈尔奈普塔 Merneptah
弥赛亚 Messiah
弥迦书 Micah
米甲 Michal
摩西 Moses
西奈山 Mount Sinai
拿顺 Nahshon
那鸿书 Nahum
拿弗他利支派 Naphtali
拿单 Nathan
尼布甲尼撒 Nebuchadnezzar
尼希米记 Nehemiah
新约 New Testament
尼罗河 Nile
尼尼微 Nineveh
挪亚 Noah
诺思,马丁 Noth, Martin
民数记 Numbers
努济 Nuzi
俄巴底亚书 Obadiah
暗利 Omri
俄陀聂 Othniel
逾越节 Passover
保罗 Paul
农民革命 Peasants' revolt
毗努伊勒 Penuel
比东 Pithom
陶器 Pottery
祈祷 Prayer
先知书 Prophets
箴言 Proverbs
诗篇 Psalms
库姆兰 Qumran
拉结 Rachel
格哈德·冯·拉德 Rad, Gerhard von
喇合 Rahab
兰塞 Rameses
红海 Red Sea
罗波安 Rehoboam
复活 Resurrection
罗马 Rome
罗赛塔石碑 Rosetta Stone
罗思特,莱恩哈德 Rost, Leonhard
路得记 Ruth
献祭 Sacrifice

撒玛利亚 Samaria
参孙 Samson
撒母耳 Samuel
扫罗 Saul
西拿基立 Sennacherib
仆人之诗 Servant songs
沙苏人 Shasu
示剑 Shechem
阴间 Sheol
示罗 Shiloh
示撒一世 Shoshenk I
西西拉 Sisera
所罗门 Solomon
所罗门的智慧书 Wisdom of Solomon
原始资料评定 Source criticism
上帝受苦的仆人 Suffering servant
会幕、帐幕 Tabernacle, tent
《塞努希传说》 *Tale of Sinuhe, The*
圣殿 Temple
十诫 Ten commandments
底格里斯河 Tigris
得撒 Tirzah
多比传 Tobit
乌加里特 Ugarit
吾珥 Ur
乌利亚 Uriah
詹姆斯·厄谢尔大主教 Ussher, Archbishop James
乌西雅 Uzziah
韦尔豪森,尤里乌斯 Wellhausen, Julius
威斯特曼,克劳斯 Westermann, Claus
智慧 Wisdom
便西拉智慧书 Wisdom of Ben Sira
西布伦 Zebulun
撒迦利亚书 Zechariah
西底家 Zedekiah
西番雅书 Zephaniah
所罗巴伯 Zerubbabel
宙斯 Zeus
锡安 Zion

译 后 记

圣经被世上亿万人视为旷世奇书，永不过时的真知之源。但由于旧约在时空上与现代读者的距离之远，加之其中繁复的历史叙述、间或相左的细节，常使人望而却步，有志者即便像跑完马拉松一样读到了玛拉基书的最后一节，也往往云里雾里，不得其要。本书作者约翰·德雷恩犹如历史博物馆的讲解员一样，带领我们参观了旧约历史的画廊，并解答了我们不时提出的问题，告诉我们上帝的旨意如何与以色列民族与个人的命运息息相关。

作者不仅讲解了旧约的历史，还让读者看到，旧约圣经所讲的是关乎万民的事，它不是理性思考的产物，而是上帝与人类心灵和生活经历交流的结晶，在它的字里行间，是上帝对人类的呼唤："世人啊！耶和华已指示你何为善，他向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的神同行"（弥迦书 6:8）。

译者有幸应北大出版社之邀，将这样一本书介绍给中文读者，深愿它成为读者的祝福。如果译文能帮助读者明白圣经的启示，那是译者莫大的心愿。

这本书的翻译过程也得蒙各方祝福。首先是得到了我先生许康的理解、忍耐和大力支持，否则，翻译工作就难以完成。游冠辉编辑的信任与体谅，使工程进行得既顺利又愉快。黄蕴真女士加入到翻译工作中来，不仅缩短了翻译时间，更提高了译文水准（本书第六章正文由黄蕴真翻译）。李筱玲女士通宵达旦地为译文核对圣经经文，这一看似简单的工作对整个工程的贡献却是巨大的。译者在工作中还得到来自赖建鹏、罗聪慧夫妇以及已故王勤生老人在工具书上的大力支持。在翻译工作臻于完成之际，译者特别由衷地感谢他们以

及许多给我理解和支持的人们。

译者虽然战兢工作，但深知自己在圣经研究上不够深入，加上自身其他方面的局限，可聊以自慰的惟止尽心而已。深望读者能从译文把握原文的本意。

许一新

2004 年 9 月 8 日

约翰·德雷恩犹如历史博物馆的讲解员一样，带领我们参观了旧约历史的画廊，并解答了我们不时提出的问题，告诉我们上帝的旨意如何与以色列民族和个人的命运息息相关。

本书不仅讲解了旧约的历史，还让读者看到，旧约圣经所讲的是关乎万民的事，它不是理性思考的产物，而是上帝与人类心灵和生活经历交流的结晶。





ISBN 7-301-07848-X/C・0285 定价：25.00元